أ.د. نجمان ياسين

تأملات في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي



الدار العربية للموسوعات

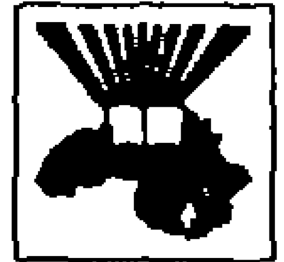
تأمّلات
في التاريخ الاجتماعيّ
والاقتصاديّ الإسلاميّ

اسم الكتاب: تأملات في التاريخ الإجتماعي والإقتصادي الإسلامي

المؤلف: أ. د. نجمان ياسين

الطبعة االأولى: ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

ISBN 978-614-424-100-4



الدار العربية للموسوعات

المدير العام: خالد العاني

الحازمية - مفرق جسر الباشا - سنتر عكاوي - ط١ - بيروت - لبنان
ص.ب: ٥١١ الحازمية - هاتف: ٩٥٢٥٩٤ ٥ ٠٠٩٦١ - فاكس: ٤٥٩٩٨٢ ٥ ٠٠٩٦١
هاتف نقال: ٣٨٨٣٦٣ ٣ ٠٠٩٦١ - ٥٢٥٠٦٦ ٣ ٠٠٩٦١
الموقع الإلكتروني: www.arabenchouse.com البريد الإلكتروني: info@arabenchouse.com

تأمُّلات في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي

تأليف
أ. د. نجمان ياسين

الدار العربية للموسوعات
بيروت

الإهداء

إلـى:

ثمرة قلبي، محمد

كُنْ مثل أبيك،

ذاك الصقر المحلِّق على قمم الجبال

والقباب البيض، وفوق أمواج البحار النائية.

نجمان ياسين

تقديم

تمثل دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي أحدث الاتجاهات العلمية السائدة في حقل الدراسات التاريخية، وقد جاء ظهور هذا الاتجاه استجابة للتحولات العلمية والفكرية التي واكبت عصر النهضة في أوروبا، حيث أتجه مفكرو هذا العصر إلى الدعوة لدراسة العوامل الأساسية الفاعلة في التاريخ واستخدام العقل والمنهج التجريبي كوسيلة للوصول إلى الحقيقة التاريخية.

وقد وجد هذا الاتجاه نفسه مضطراً لمواجهة النظرة التقليدية للتاريخ التي كانت تكرس جهود المؤرخين لدراسة أعمال الملوك ورجال الدين بصفتهم أبطالاً يصنعون أحداث التاريخ ويرسمون مساره، فأوضح أصحاب هذا الاتجاه (العقلاني) خطأ أصحاب التوجه التقليدي من حيث المنهج والتوجه، لأنه يعتمد منهجاً غيبياً يقبل الخرافة والمبالغة والتقليل من التوثيق في دراسة الماضي. . . كما يركز عنايته على أعمال الحكام المتسلطين وأعوانهم، ويعدهم صانعين للتاريخ وأبطاله، بينما كان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن العوامل الحقيقة الفاعلة في حركة التاريخ وصناعة أحداثه كالعوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها.

لقد قدر لهذه التوجهات الجديدة في دراسة التاريخ أن تسود الساحة الثقافية في الغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأن يظهر في مختلف الدول الأوربية مؤرخون وفلاسفة تاريخ كبار يؤسسون لدراسة التاريخ على أسس اقتصادية واجتماعية وحضارية.

وكان من الطبيعي أن تتأثر الحركة العلمية في العراق وبقية الأقطار العربية بهذه التطورات الفكرية التي ظهرت في الغرب، وكان في طليعة أولئك المتأثرين عدد من الأساتذة الرواد الذين واصلوا تعليمهم العالي في الجامعات الغربية وكان من أبرزهم في حقل دراسات التاريخ العربي الإسلامي الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري، والأستاذ الدكتور صالح أحمد العلي، والأستاذ الدكتور جواد علي، وقد برز تأثير هؤلاء المؤرخين بروزاً واضحاً في مجال البحث والتدريس منذ منتصف القرن العشرين، ولا زال مستمراً حتى الوقت الحاضر، وقد تمثل هذا التأثير في مؤلفاتهم وبحوثهم، وفي رسائل الماجستير والدكتوراه التي أنجزها طلبتهم (تحت إشرافهم). ومن ثم، فقد إمتد تأثيرهم العلمي والثقافي من خلال طلبتهم، إلى الأجيال التالية، وهكذا... والحقيقة، أن الكتاب الذي نقدم له في هذه السطور، هو من ثمار هذا الإتجاه (الاقتصادي والاجتماعي في دراسة التاريخ العربي الإسلامي)، كما أن مؤلفه الأستاذ الدكتور نجمان ياسين هو أحد ألمع المؤرخين المجددين الذين ظهروا في إطار هذا الإتجاه في الربع الأخير من القرن الماضي.

وقد حاول الدكتور نجمان في العديد من مباحث هذا الكتاب أن يوسع ويعمق المعطيات التي قدمها المؤرخون الرواد في مجال التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. كما سعى في بحوث أخرى إلى البحث عن جذور الاتجاه الاقتصادي والاجتماعي في التراث التاريخي العربي.

فأشار مثلاً في بحثه الموسوم: «التفسير الاقتصادي للتاريخ» إلى جهود القاضي أبي يوسف في كتابه (الخراج)، وجهود محمد بن الحسن الشيباني في كتابه (الاكتساب في الرزق المستطاب)، كما وقف وقفة طويلة عند مساهمات عبد الرحمن بن خلدون في كتابه (المقدمة) فأشار إلى إبرازه دور العامل الاقتصادي في حركة التاريخ عند حديثه عن العصبية، إذ ربط ابن خلدون بين تأثير العصبية والدين والطبيعة والاقتصاد في أنظومة واحدة، متداخلة العناصر، متشابكة الأطراف، وسماها بطبائع العمران.

ويولي الدكتور نجمان إهتماماً كبيراً لمساهمات المقريزي في مجال التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وبخاصة في كتابه (إغاثة الأمة بكشف الغمة)، حيث يعرض على صفحاته أخبار سنوات الجدب والقحط، ونقص المياه، والآفات الطبيعية التي حلت بمصر، ويحلل غلاء الأسعار والتضخم «مُقَرِراً أن هذه المجاعات والمحن مرتبطة بأسباب مشخصة، وأنها ليست قدراً لا يمكن الفكاك منه، إذ يرفض الإستسلام الجبري، ويأخذ بمبدأ السببية، موضحاً أن ما تحدثه الطبيعة يمكن أن يتجاوزه الإنسان الذي بمقدوره تحاشي المجاعات أو الكارثة الطبيعية بالتخطيط والتصرف المستند إلى معرفة الأسباب والدوافع».

ويختم الدكتور نجمان دراسته التأصيلية لاتجاه التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، فيشير إلى أربعة أسماء كبيرة من أساتذة التاريخ الاقتصادي الرواد، إثنان منهم عراقيان وهما: الدكتور عبد العزيز الدوري، والدكتور صالح أحمد العلي، وإثنان منهما مصريان وهما: الدكتور محمد عبد الحي شعبان، والدكتور أحمد صادق سعد. غير أن الدكتور نجمان

يتوقف وقفة طويلة عند الجهود المتميزة للدكتور الدوري في خدمة التاريخ الاقتصادي العربي، وبخاصة في كتابه (تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري) و(مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي) حيث يتوصل من خلال استقراء مضامين هذين الكتابين إلى أن الدكتور الدوري قد «رسم لنا بمهارة معالم نظرية اقتصادية في تفسير التاريخ، من خلال رؤية محكومة بوقائع وأحداث التاريخ ومنبثقة عن ذلك التطور الموضوعي في تاريخ الأمة، وليس من خلال قسر أو تعسف الأيديولوجيات في تفسير التاريخ والتنظير له، مع ملاحظة مراعاة الدوري لقيمة العوامل والعناصر الأخرى المؤثرة في إنجاز الفعل التاريخي».

ويتوج الدكتور نجمان بحثه التأصيلي بالقول: إنه على الرغم من إدراكه لأهمية العامل الاقتصادي في التاريخ، فإنه يرى أنه «لا بد لكل باحث موضوعي يريد الاقتراب من الحقيقة أن يستعين بالعوامل الأخرى - قومية، وسياسية، وفكرية، واجتماعية - ذلك أن كل عامل من هذه العوامل يبرز أو يتضاءل أحياناً ليترك لغيره من العوامل المجال في العملية التاريخية، وقد يحدث أن تتضافر وتتشابك عدة عوامل لتنجز عملية تاريخية معينة».

في الختام، وأنا أضع هذا الكتاب بين أيدي القراء الكرام، لا بد لي أن أعترف أني قد قرأت بعض مباحث هذا الكتاب منفردة منذ سنوات، فكانت موضع إعجابي وثنائي، ثم عدت إلى قراءتها مجتمعة إلى جانب بحوث جديدة أخرى، فازددت بها أعجاباً، وعليها ثناءاً، فهي بحوث تقف وراءها عقلية متفتحة مبدعة تتمتع بقدرة عالية على الجمع بين الكتابة العلمية الموضوعية والتعبير الأدبي البليغ. . .

أتمنى للمؤلف الكريم، وهو - تلميذي بالأمس، وزميلي اليوم - كل موفقية ونجاح في خدمة التاريخ الإقتصادي العربي والحركة الثقافية والأدبية في الوطن العربي.

والله الموفق لكل خير.

أ. د. هاشم يحيى الملاح
عضو المجمع العلمي العراقي
استاذ التاريخ الإسلامي المتمرس
كلية الآداب - جامعة الموصل

إضاءة

لا يخفى أن دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي، جزء غير قابل للاستبعاد إذا أردنا أن نكوّن صورة دقيقة عن تاريخنا. إذ يبدو من الصعوبة بمكان فهم تاريخ الأمة، من دون فهم النواحي الاجتماعية والاقتصادية التي تشكل عمقاً حيوياً من تجربتها الإنسانية وإحالة إلى فهم الجوانب الحياتية الأخرى، ذلك أنها تضعنا أمام خبرة وتنظيمات الأمة. وقدرتها على التمثل والفهم والانتقال من مرحلة التركيب إلى مرحلة الإضافة والإبداع، بحيث يكون التاريخ الحضاري وحياة البشر، الهدف من دراستنا لتاريخنا، وهو أمر من شأنه أن يقدم صورة حقيقية عن مسيرة الأمة، ويجنبنا الوقوع في قبضة الدراسات السياسية الكثيرة التي سعت بشكل مباشر أو غير مباشر، عن قصد أو من دون قصد إلى إظهار التاريخ العربي الإسلامي، سلسلة من الصراعات وعدم التجانس.

إنّ البحوث المنشورة في هذا الكتاب ثمرة أكثر من عشر سنوات، من البحث والتأمل في حقل المعرفة التاريخية، ولقد وُصِفَ بعض هذه البحوث بالأصالة والابتكار والتجديد ووصف بعضها الآخر بأنه قيّم ورصين، وقد جاء هذا الوصف من قبل أساتذة مرموقين ومؤرخين عرب

بارزين منهم الأساتذة «د. عبد العزيز الدوري، ود. صالح أحمد العلي، ود. سهيل زكار» وغيرهم من فحول المعرفة التاريخية.

لقد كان البحث في حقل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي وما يزال شاحباً ويعاني من شحة وحذر شديدين، ولأننا ندرك أسباب هذا العزوف عن الاقتراب من هكذا حقل شائك ومليء بمخاطر الألغام المزروعة فيه، شعرنا بجاذبية تغرينا لنمد أصابعنا إلى جمر الموقد، مدفوعين بالرغبة في كشف الغاطس من التاريخ، ومدركين أن الكتابة الحقة هي فن الإيجاز والإيحاء والمغامرة الجسور التي ترتكز إلى حقائق الأعماق والبحث في الجوهر والمحرك.

ولعل من المفيد التأكيد هنا، بأننا كنّا وسنبقى نرى ضرورة كتابة تاريخ الأمة من خلال عقل عربي وعين عربية يمتلكان الأصالة من ناحية، والدقة العلمية من ناحية أخرى، فنحن أمة صنعت التاريخ، ونحن أمة محكومة بتحديات تاريخها العظيم، والارتقاء إلى تاريخ الأمة، يقتضي الارتقاء بالعقل والرؤية النقدية والتحليلية وعدم الإستسلام للقناعات السابقة أو الراهنة والتي جاءت عن أفكار ومواقف وافدة ومجلوبة من الخارج، ذلك أننا نؤمن بأن الاقتراب من الحقيقة وهي نسبية في التاريخ، كما هو شأنها في الحياة كلياً، يتم بالتنقيب والتحليل والنقد والمقارنة وركوب الصعب تأكيداً للفكرة التي تقرر أن دراسة التاريخ، جزء حيوي من العمل العقلي الراقي.

أ. د. نجمان ياسين

أستاذ التاريخ الإسلامي في كلية الآداب

بجامعة الموصل

ثوابت ومتحولات أدونيس

عن القرن الأول الهجري - رؤية تاريخية -

يعدّ كتاب **الثابت والمتحول (بحث في الإتباع والإبـداع عند العرب)** لمؤلفه أدونيس[1] نموذجاً للكتابة التاريخية ذات الطابع التلفيقي والانتقائي والوقوع فـي قبضة الرؤية الأُحادية لتاريخ وتـراث الأمة العربية، ويتوفر على الكثيـر من الأحكام التي تنطلق من موقف مسبق لا يحتكم إلى التاريخ، بل يستند إلى الأيديولوجيا، ناهيك عن كون هذه الأحكام ذات إتجـاه تبسيطي لا يراعي تعقد وتضافر الأسباب في إنجاز الفعل التاريخي، إن لـم نقل بأن العديد من أحكامه تصدر عن رؤيـة عنصرية تتواشـج مع طائفية مستترة تارة، ومعلنة تارة أخرى[2]. ولنا أن نقرر هنا أننا لن نتطرق إلى مناقشة آراء أدونيس الخاصة بتكوين وبنية الفكر العربي، ذلك أن هذا الأمر يقتضي بحثاً آخر، إذ أنَّ جـل عنايتنا ستنصب على مناقشة الأحكام والآراء الخاصة بالأحـداث والوقائع التاريخية التي تشكل خطورة على تاريخ الأمة العربية من جهة، وعلى الإسـلام من جهة أخرى.

ابتداءً نقف عند عنـوان الكتاب، لنجد أن أدونيس يعلن بأنه - بحث في الإتباع والإبداع عند العرب - بيـد أن المفارقة الخشنة في عنوانه سـرعان ما تتضح للقارئ المتبصر المتفحص عندما ينهي قـراءة الكتاب كليـاً، إذ سيجد أن أدونيـس يـدرس - الإسلام - وليس العرب، ولا

يخفى أن أية دراسة موضوعية تحمل عنواناً معيناً تقضي بدراسة العنوان وتركز عليه، فإذا كان عمل أدونيس هو البحث في الإتباع والإبداع عند العرب، فَلِمَ اقتصر على دراسة تاريخ وفكر الإسلام؟ ثم أليس من حقّنا التقرير بأن تاريخ العرب، وتاريخ الأمة، والتكوين التاريخي للأمة، هي تاريخ كل الأديان والقوميات التي أسهمت في إبداع حضارة الأمة؟ وهل بمقدور باحث أن يقصر إنجازات الأمة على العرب أو المسلمين فقط دون أن يغادر رصانته العلمية؟ وما هو الدافع الذي حدا بأدونيس إلى التركيز على تاريخ الإسلام وهو يريد دراسة تاريخ العرب؟ وبالتالي لماذا اختزل وأسقط دور بقية أبناء الأمة من غير المسلمين ومن القوميات الأخرى، وحدد هدفه نحو – الإسلام –؟ . . . تُرى ألا يفضي هذا الاتجاه إلى موقف يفصح عن عنصرية، واستهداف، ومصادرة للرؤية الإنسانية المتفتحة التي حكمت تاريخ الأمة، والتي اعتمدت العقل والتسامح في تكوين الأمة؟ . . .

في مدخل الكتاب الذي يبين فيه أدونيس منهجه وهدفه يقول: «قصدت ألّا أعرض، في هذا البحث، لمسألتين: الأولى هي الإطار الحضاري الذي نشأ فيه الإسلام، والثانية هي البنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج التي سادت القرون الهجرية الثلاثة الأولى التي يشملها البحث. يعود السبب، من الناحية الأولى، إلى أنه ليس من غرضي الكشف عن العناصر التي تأثر بها الإسلام، أبّان نشأته، أو مقارنته بغيره. وإنما غرضي أن أدرس الوحي الإسلامي كما تجلى في الممارسة الحياتية وفي طريق التفكير. ويعود السبب، من الناحية الثانية، إلى أن دراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، تحتاج إلى مصادر صحيحة، وافية، عن التنظيمات الاجتماعية والمالية والإدارية والاقتصادية، وهي غير متوفرة. والمتوفر منها لا يقدم، كما أرى، إلّا معلومات جزئية لا يمكن أن تبنى عليها، أو

انطلاقاً منها أحكام صحيحة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية أعترف أنني غير مهيأ، علمياً، للقيام بمثل هذه الدراسة الاقتصادية فيما لو افترضنا توفر المصادر»[٣].

ولعلنا لا نجانب الصواب إن قلنا بأن أيـة دراسة متأنية، علمية، دقيقة تدرس الإسلام، لا يمكن أن تستقيم دون دراسة الإطار الحضاري الذي نشأ فيه الإسلام، ودون دراسة الجذور والأصول والمكونات الخاصة ببيئة الإسلام الأولى، ذلك أن إغفال هذا الأمر سيلغي التواصل التاريخي والحضاري ويكرس فكـرة الانقطاع الحضاري بشكل قسري ومتعسف، وهكذا أمر من شأنه أن يسلمنا إلى نظرة أحاديـة، تجزيئية.. وإذا أضفنا إلى هذا أن أدونـيس لم يقتصـر على دراسـة الوحي الإسلامي كمـا تجلى في الممارسة الحياتية وفي طرق التفكير، وإنما قرر أحكاماً في مجال التاريخ والاقتصاد والشؤون المالية والمجتمع، أدركنا أي مأزق صعب قد ركب!...

أما الناحية الثانية التي تتعلق بدراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، فلنا أن نقول بوجود الكثير من المصادر الصحيحة والمراجع العلمية التي يمكن لها تقديم صورة واضحة عن العديد من التنظيمات الاجتماعية والمالية والإدارية والاقتصادية[٤] وكل ما في الأمر أن المعلومات في هذا المجال مبعثرة، ومتناثرة وتحتاج إلى دأب وصبر لكي تجمع وتوحد في رؤية موحدة تعتمد التناغم والتناسق إذا أراد الباحث مغادرة دائرة الكسل والتراخي ولم يكن متقصـداً إغفالها أساساً، ولعل إشارة أدونيس في أنه - غير مهيأ علمياً - لمثل هكذا عمل، تُقدم إيضاحاً لجانب من طبيعة المشكلة والهدف والنوايا التي حكمته في عمله عن الإتباع والإبداع عند العرب، أضف أن التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية عند العرب، تقدّم مؤشرات وعلامات على حيوية وإبداع

الأمة وقدرتها على التفاعل والتمثل والتركيب الحضاري من خلال الاستفادة من التقاليد العربية، والتقاليد العربية الإسلامية، والإرث المحلي للبلاد المحررة، والابتكار الخالص، والتي تنهض لتؤكد حيوية وإبداع الأمة في مجال التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية، ولمّا كان هذا يقدم ترسيخاً لإبداع العرب، وأدونيس يريد أن يصم العرب بالإتباع، فلابد له وأن يستبعد إنجازات العرب في مجال إبداعهم في النواحي الاجتماعية والاقتصادية!...

وللتدليل على الخطأ في المنهج والمنطلق الذي اعتمده أدونيس في مدخل الكتاب، سنتوقف عند ثلاثة أحكام كان قد قررها، ونناقش مصداقية هذه الأحكام من خلال الاعتماد على القرائن والبراهين التاريخية، فهو يقول: «وقد آثرت أن أبدأ من وفاة النبي انسجاماً مع حرصي على الانطلاق من وقائع وأفكار يجمع عليها المعنيون بها»[٥].

إنَّ أدونيس هنا يركز على ما هو مُفَرِقْ، إذ يبدأ بحثه بزرع لغم، ويغفل في الوقت نفسه كل ما هو موحد وجامع! فلماذا يبدأ كتابة تاريخ الأمة من السقيفة بالذات؟ وماذا يريد أن يرسخ بهذا النهج؟.. ثم هل أن ادعاءه الذي روّج له، أمر أجمع عليه المعنيون دون غيره من الحوادث والوقائع التاريخية؟ وإذا سلمنا بما ذهب إليه هل نعد الهجرة أمراً غير مجمع عليه؟ وماذا نقول عن الدستور والمؤاخاة وغزوات النبي ﷺ وغير ذلك من أحداث؟ هل نعدها أمراً غير متفق عليه بين المعنيين وأنه يفتقد إجماع المعنيين؟!... هل أن الإجماع قد استقر على السقيفة وأحداثها فحسب، بينما ساد الاختلاف بشأن جميع الأحداث والوقائع التاريخية في عصر الرسالة؟!...

أما الحكم الثاني، الذي يصدره أدونيس فهو قوله عن الرؤية الإسلامية: «لم تكن تكملة للجاهلية، بل نفياً فقد كانت تأسيساً لحياة

وثقافة جديدتين[٦] وواقع الأمر أن المسألة ليست بهذا التبسيط، فثمة حقيقة مفادها أن العرب لم يظهروا فجأة على مسرح الحضارة من خلال الإسلام، ذلك أن هذا يلغي فكرة التواصل الحضاري في تاريخ الأمة ويجهض معطياتها السابقة للإسلام، أضف أن الإسلام لم يكن نفياً لحياة العرب حيث قام بعمل مركب ودقيق على مستوى التواصل والتكملة، وعلى مستوى الإلغاء أو الإبقاء والاستحداث لقيم معينة في حياة العرب، فالحج كما نعرف قد عُدِلَ وطُهِرَّ من الطقوس الوثنية، بينما أُلْغِيَ الربا واستحدثت الصدقات والصلاة والصوم، ليتم التعديل في أشكال الزواج والعلاقات بين الجنسين. مع الأخذ بنظر الإعتبار أن الكثير من النظم والعادات والتقاليد قد امتدت إلى الأمصار وأثرت بشكل بليغ في حياة العرب في المدة اللاحقة للإسلام، الأمر الذي يجعلنا نقف أمام إنجاز مركب ومتداخل في ألوانه وظلاله».

أما الحكم الثالث لأدونيس فإنه وبعد أن حكم على ذهنية العربي بالتجريد وعدم القدرة على خوض غمار المجهول يعود ليقول: «أنها ليست بنية الذهن العربي ككل... ولنقل أنها ذهنية الفئات التي كانت في موقع السلطة، لا ذهنية المجتمع العربي بكامله[٧] هكذا إذن، بعد أن كان الذهن العربي عموماً مجرداً، متعلقاً بالماضي، يصبح ذهن الفئات التي كانت في السلطة.. بيد أن المشكلة لا تتوقف عند هذا الحد، ذلك أن أدونيس لا يخبرنا عن طبيعة ونوعية هذه السلطة؟.. فنحن لا نعرف إن كانت سلطة سياسية أم دينية أم سلطة النبلاء والأشراف، أم سلطة إجتماعية؟ أم غير ذلك من السلطات؟... مع إدراكنا استحالة أن تكون السلطة متجانسة أو واحدة في مختلف المراحل والعهود التاريخية، فالتماثل في السلطة مفتقد، والحكم على السلطة مهما كانت وفق طريقة أدونيس. رغم أنها تسحب الجزء على

الكل وتقع في خطيئة الإعمام، لا تولي كبير أهمية لوجود أفراد يمتلكون قدرات متباينة إبداعياً ضمن تشكيلة السلطة الواحدة.

وإذا تركنا مدخل الكتاب، وولجنا في مقدمة أدونيس، فسنواجه العديد من الأحكام القاطعة، الحاسمة التي لا تنسجم مع الحقائق التاريخية التي أوردتها مصادرنا الأولية بالدرجة الأساس، ونجد أن الضرورة تملي علينا أن نطرح كل حكم أو بالأصح (إتهام) لتاريخ الأمة ونسعى لمقابلته بالبراهين والأدلة التاريخية التي تقوضه أو تضعفه على الأقل.

يرى أدونيس وجود انقسام اقتصادي اجتماعي يحصره بقوله، أنه يجد: «من جهة، أشراف هم الطبقة القرشية وحلفاءها، ومن جهة ثانية «غوغاء» و«عبيد» و«نزاع القبائل» و«سودان» وكانت السيادة، طوال القرون الهجرية الثلاثة الأولى، للطبقة القرشية وحلفائها»[٨].

أن هذا الحكم يقع في فخ تبسيط الحقائق التاريخية، فصحيح أن ثمة انقسام اقتصادي واجتماعي بين قريش وبقية القبائل مع الأخذ بنظر الاعتبار وجود قبائل متنفذة ومستفيدة، لكن الصحيح أيضاً والذي غاب عن ذهن أدونيس أن الانقسام وتباين الموقف الاقتصادي والاجتماعي كان يتجسد بين قريش وقريش والأدق بين أفراد عشيرة قرشية وعشيرة أخرى، إن لم نقل أن التباين في الموقف الاقتصادي والاجتماعي كان يشمل أبناء العشيرة الواحدة ليمتد أحياناً إلى تشديد الرقابة على شخصيات قرشية وأخرى قبلية ورصد حالة التحول الاجتماعي والاقتصادي ومحاولة الحد من إطلاق اليد في جمع الثروات وتأشير الحالات التي من شأنها إحداث فوارق اقتصادية واجتماعية وبروز فهمين مختلفين للثروة والتباين بين أبناء الأمة[٩] لا بل أن التطورات السياسية اللاحقة لم تقف عند انقسام قريش على نفسها، فالتطورات السياسية المرتبطة بالأحوال الاجتماعية

والاقتصادية قد شهدت انقساماً أفضى إلى اقتتال دموي بين أبناء القبيلة الواحدة من غير قريش، إذ نجد هذا الأمر بارزاً في معركة الجمل: «وتزاحف الناس، فهزمت يمن البصرة يمن الكوفة، وربيعة البصرة ربيعة الكوفة، ونهد علي بمضر الكوفة إلى مضر البصرة»[١٠] كما نجد هذا الانقسام على أشده في معركة صفين وما تلاها من أحداث[١١] أضف أن بعض الشخصيات المعروفة ومنهم سعد بن أبي وقاص، والمغيرة بن شعبة وعبدالله بن عمر قد آثر أن يكون خارج هذه الانقسامات[١٢] كما وجد من تصدى للانقسام من زعماء شتى القبائل شعوراً منهم بخطورة الصراع الداخلي على وحدة الأمة[١٣] ولا بد من الإشارة إلى أن أغلب المهاجرين والأنصار قد قاتلوا في صفوف علي بن أبي طالب[١٤] كما أن هذا الانقسام لم يشمل قريشاً وبقية القبائل فحسب، وإنما امتد إلى الانقسام بين موالي وعبيد كل قبيلة أو فئة وفقاً لطبيعة مواقفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهو أمر مهم سنركز عليه في حينه عندما نتطرق إلى الفتنة في عهد عثمان بن عفان ﵁.

فهل نستطيع بعد الذي أوردناه أن نقتنع بحكم أدونيس التبسيطي؟!... ومن الأحكام المثيرة للدهشة، ما يراه أدونيس بشأن الخليفة عمر بن الخطاب ﵁ حيث يصفه بأنه كان مؤسساً للأصول وأتباعياً ولم يكن مع التحول[١٥] وواقع الحال أن عمراً كان مع الأصول ليس بمعنى الأتباع، بل بمعنى التطابق مع المثال الإسلامي ونموذجه المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بما يتعلق بالنصوص المتوفرة، بينما كان جريئاً ومجدداً ومعبراً عن عقلية تنظيمية مبدعة في العديد من الإجراءات الخطيرة المفصحة عن ضرورة مسايرة التحولات والإجتهاد في الشؤون الواقعية التطبيقية، ويكفي أن نقف عند بعض إجراءاته لندرك أنه كان مجدداً ومجتهداً، فعندما طولب بأن يقسم

الأرض المحررة في العراق وبلاد الشام ومصر[١٦] وحصل اختلاف بشأنها بين الصحابة، فثمة من يؤيد قسمة الأرض وثمة من يعارض[١٧] انبرى متصدياً للمشكلة ليحسم الاختلاف ويراعي مصلحة الأمة، مدافعاً عن وجهة نظره بعدم التقسيم بأنها رأي خاص به واجتهاد منه في فهم آيات الفيء وبما يحقق الخير للأمة[١٨] فهو إذن يعبر عن رأي ويجتهد ولا يتبع ويقلد.. ويتجلى إبداع عمر في تخميس السلب، فبعد أن كان النبي ﷺ قد أمر بكامل السلب للقاتل[١٩] رأى عمر غير ذلك حيث: «بارز البراء بن مالك مرزبان الزارة فطعنه، فدق صلبة وصرعه، وأخذ سوارين كانا عليه، ويلمعاً من ديباج، ومنطقة فيها ذهب وجوهر. فقال عمر: إنّا كنا لا نخمس السلب وأن سلب البراء بلغ مالاً، فأنا خامسه، قال: فكان أول سلب خمس في الأسلام»[٢٠] كما أنه أول من قرر ضريبة العشور[٢١] وينم تفكيره في عام الرمادة عن اجتهاد وجرأة فقد فكر بأن يسكن فقراء المسلمين في دور الأثرياء إذ ورد عنه قوله: «لو لم أجد للناس من المال ما يسعهم إلّا أن أدخل على كل أهل البيت عدتهم فيقاسمونهم أنصاف بطونهم حتى يأتي الله بحيا فعلت، فأنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم»[٢٢].

ويتضح اجتهاد عمر في الغاء سهم المؤلفة قلوبهم. فالمعروف أن النبي محمد ﷺ قد تُأَلِّفْ زعماء مكة وبعض القبائل وأجزل لهم العطاء من غنائم هوازن الأمر الذي أثار قلق الأنصار في حينه[٢٣] بينما أسقط عمر سهم المؤلفة قلوبهم أعزازاً للإسلام من جهة، وإدراكاً منه بعدم ضرورة دورهم في عهد أبي بكر وعهده[٢٤] كما يبرز اجتهاده في مسألة احياء الأرض الموات، فبعد أن قرر الرسول ﷺ أن: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق»[٢٥] رأى عمر انسجاماً مع مصلحة الأمة أن يشترط الأحياء بتحديد زمن إذ كان بعضهم يحتجز الأرض دون إحيائها مما

يلحق ضرراً بالأمة، فأقرّ أن «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنين»[٢٦].

ولا نريد أن نفيض في إجراءات عمر الأخرى التي عبرت عن استجابته للتحول وإجتهاده وإمساكه وبحيوية بضرورة التجديد نظراً لتبدل الأحوال إذ نرى أن ما أوردناه من شواهد يجهض رأي أدونيس الذي وصف عمر بالأتباع وعدم الإبداع. ولا يفوتنا أن نشير إلى إجراءات عمر ﷺ في الموقف من الزنا وإقامة الحد، وموقفه من الأسعار، والسرقة، وغير ذلك من إجراءات جريئة حدت بالعديد من الصحابة إلى التناقض معه، وحدت به إلى أن يقول: «اللّهم أكفني بلالاً وأصحابه»[٢٧].

ودفعته إلى أن يقول: «اللّهم ملوني ومللتهم، وأحسست من نفسي وأحسوا مني، ولا أدري بأينا يكون الكون، وقد أعلم أن لهم قبيلاً منهم، فأقبضني إليك»[٢٨].

ومن أحكام أدونيس المثيرة وصفه للعرب المحررين بأنهم غزاة عنصريون، إذ يقول «... شعور العربي إبّان الفتح، أنه غازٍ، وأن الشعب الذي يغزوه لا يختلف عنه وحسب، وأنما هو دونه كذلك، وهذا النزوع العنصري مما دفع العربي إلى مزيد من التمسك بما يبقي على المسافة بينه وبين الآخر، أي بلغته، على الأخص، وبماضيه الثقافي الديني بعامة»[٢٩] لا بل يسمي سكان البلاد العربية المحررة «... السكان الأصليين في هذه البلدان»[٣٠].

أن وصف العرب المحررين بالغزاة - وبصرف النظر عن إدراكنا بأن أدونيس يفترض معرفته للنوايا والمشاعر والقلوب - يحيلنا إلى الإشارة إلى دوافع وأسباب حروب التحرير العربية الإسلامية حيث ترتبط بالمشاعر وتكشف عن نوايا العرب والتي كانت مركبة ومتداخلة،

فالمعروف أن العرب المسلمين كانوا مدفوعين بالجهاد والسبب الاقتصادي[٣١] لا بل أن الجهاد يتقدم أحياناً على السبب الاقتصادي ويحضر بشكل ساطع وقد أفصح عن هذا قول رسل المقوقس في وصف العرب المسلمين له: «. . . رأينا قوماً الموت أحب إلى أحدهم من الحياة، والتواضع أحب إليه من الرفعة، ليس لأحدهم رغبة ولا نهمة إنما جلوسهم على التراب وأكلهم على ركبهم وأميرهم كواحد منهم ما يعرف رفيعهم من وضيعهم ولا السيد فيهم من العبد، وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف عنها منهم أحد، يغسلون أطرافهم بالماء ويخشعون في صلاتهم»[٣٢] ويلاحظ أن هنالك من أولى الجهاد الدور الأساس[٣٣] ويتجسد السبب القومي والأمني في هذه الحروب أيضاً، ويترافق مع ضرورة تحقيق التكامل الاقتصادي بين دولة المدينة والأراضي العربية المحتلة من قبل الأجنبي، فمنذ عصر الرسالة نجد بوادر الاصطدام بالروم البيزنطيين وتحرشاتهم بدولة المدينة وتحشيد الحشود ضدها، الأمر الذي أملى عدة اصطدامات مسلحة بين العرب المسلمين وبين الروم البيزنطيين وحلفائهم[٣٤] وثمة إشارات إلى وجود أسباب قومية وأمنية ودفاعية في العلاقة مع الفرس الساسانيين في العراق، ذلك أن: «الفرس جعلت تتعدى على العرب وتؤذيهم غاية الأذى لسبب الملك أنه فيهم»[٣٥] ويبدو أن دولة المدينة وبعد أن صار الاصطدام بالفرس حالة واقعية، قد فكرت بأهمية تحرير وإنقاذ عرب العراق: «. . . تكاثرت الفرس عليهم حتى كادوا يجلوهم عنها. وبلغ ذلك أبا بكر ﷺ فأغتم لذلك ولم يدر ما يصنع، فقال له عمر بن الخطاب: يا خليفة رسول الله عندي رأي أشير به عليك، فقال: وماذا يا أبا حفص؟ فقال: خاد بن الوليد قد فتح الله ﷻ على يديه اليمامة وهو مقيم بها مصاهراً. . . فأكتب إليه ومره بالمسير إلى العراق حتى يطأ لك الفرس بخيله ورجاله. . . المثنى بن

حارثة وأصحابه فلعل الله تبارك وتعالى يكفيك به أمر الفرس، قال: فقال له أبو بكر ﷺ: هذا لعمري رأي[٣٦] وثمة ما يشير إلى شعور العرب بضرورة وقيمة وحدتهم في هذه الحروب، فعمر بن الخطاب ﷺ يقول للهرمزان: «إنما غلبتمونا في الجاهلية بأجتماعكم وتفرقنا»[٣٧].

إذن كانت المشاعر التي تحرك العرب المسلمين، متداخلة ومركبة يتواشج فيها ما هو ديني جهادي مع ما هو اقتصادي وأمني وقومي، فهو محرر ومنقذ وليس غازياً، وقد كان العرب المسلمون يستخدمون قوة الحق وليس حق القوة في حروبهم، أما القول بأن «الشعب الذي يغزوه لا يختلف عنه وحسب وإنما هو دونه كذلك» فأمر غريب، تنسفه إجراءات العرب المسلمين التي اتصفت بالإنسانية والانفتاح أولاً، وثانياً يفترض أدونيس أن سكان العراق والشام ومصر ليسوا من العرب: وواقع الحال أن الوجود العربي في هذه البلدان كان راسخاً قديماً.

وإذا سلمنا بأن الأجانب - من فرس وروم - قد جاءوا من بلاد غير عربية واحتلوها بالقوة، وأن سكانها من الأقوام العربية أساساً، فلنا أن نشير إلى أن العرب ورغم دفع الأجنبي لهم باتجاه الصحاري اقصاءً لهم عن مواقع الخصب وتكريساً للبداوة[٣٨] كانوا يتواجدون في بلادهم على مستوى التشكيلات القبلية الكبيرة مستغلين التخلخل السياسي ومتجهين نحو أراضيهم الخصيبة[٣٩] ناهيك عن تشكيلهم لدويلات في هذه البلاد مثل المناذرة والغساسنة، ومن قبل الحضر وتدمر والبتراء وغيرها. . . من كل ما سبق نجد ان خرافة «السكان الأصليين في هذه البلدان» والذي يسعى أدونيس جاهداً ليصطنعهم من غير العرب تتهاوى أمام الدلائل والقرائن التاريخية بالإضافة إلى أن العرب المسلمين، لم يبقوا على المسافة بينهم وبين الآخر من سكان البلاد المحررة، وإذا كان هذا قد حصل، فقد كان في الفترات الأولى قبل الاستقرار وقبل مرحلة التنظيم

الإداري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، لشعور العرب بخصوصية دورهم في الإسلام ورغبتهم في حماية الذات والهوية القومية عن طريق التمسك باللغة العربية التي تشكل محركاً جوهرياً للوعي العربي وخصوصية الأمة، بينما حدث الانفتاح والتفاعل في القرن الأول الهجري بعد الحياة في الأمصار، وما لم نعترف بهذا الأمر، فكيف نفسر الحوار والاصطدام الحضاري الذي أثمر الكثير من المعطيات الحضارية في تاريخ الأمة ووضع أسس الثقافة العربية؟...

ويولي أدونيس أهمية واضحة لدراسة الفتنة في زمن عثمان بن عفان ﷺ ويواجهنا بعدة أحكام تاريخية تنم عن سوء فهم لطبيعة ما حدث في الفتنة فهو يقول: «وكان أبو ذرالغفاري بين أوائل من ناضلوا بفكرهم وعملهم، في سبيل تأسيس التحول، وفي سبيل هذا التأسيس، قتل عثمان، ولم يكن مقتله عملاً فردياً وإنما كان عملاً جماعياً هو النموذج الأول للثورة في الإسلام»(٤٠) ويصف الفتنة بأنها كانت: «ثورة طبقية»(٤١).

وابتداءً الموضوع: لا بد من الإشارة إلى أن موقف أبي ذر الغفاري لم يكن مع التحول، إذ يندرج موقفه مع موقف مجموعة من الصحابة ضمن تيار الزهد الذي رأى في الثروات الواسعة إثماً، وناهض التيار الدنيوي، وكان له مَنْ نقده للتحول الذي جرى في زمن عثمان بن عفان ﷺ(٤٢) بعبارة أخرى يمثل أبو ذر الغفاري موقف المتصدي، والرافض لطبيعة التحولات، ذلك أنه كان يريد أن يقف عند الأصول والنموذج القرآني والنبوي، فهو لم يكن ليستطيع تحمل ما يرى من تحولات، كان لا بد أن تحدث بحكم التطورات الموضوعية للدولة، وبتأثير النزعات الفردية أيضاً، وواقع الحال يرينا أن هذا الصحابي الجليل، كان يتطير من الثروات الطائلة التي تخرج عن حدود الحاجات الضرورية. وكان

زاهداً، عفيفاً، ولكنه في الوقت نفسه، قد تطيّر واستاء من التحول ووقف ضده[٤٣] بغض النظر عن أن هذا التحول كان موضوعياً ولا بد منه سيّما بعد حروب التحرير العربية الإسلامية، وإطلاق الإسلام لحرية الاستثمار المالي في الزراعة والتجارة وبقية المفاصل الاقتصادية الأخرى.

أما وصف الحركة المسلحة ضد عثمان بأنها «ثورة طبقية» فأمر ينطوي على عدم دراية بالأسباب التي أججت هذه الحركة والتي كانت متشابكة، ومتداخلة ولها اكثر من لون، وابتداءً علينا أن نقرر بأن الطبقة لم تكن قد تشكلت بعد في تلك المرحلة، وإذا توخينا الدقة فإن ثمة خصوصية في تطور الفئات الاجتماعية في المجتمعات ما قبل الرأسمالية من حيث التبلور الطبقي، فإذا أضفنا إلى هذا أن شرف النسب، وشرف السابقة في الإسلام يتيحان للمرء موقعاً اجتماعياً وفئوياً مميزاً حينذاك، أدركنا شيئاً من خصوصية البناء الاجتماعي في تلك الفترة.

وإلى هذا وذاك، فأن أسباب الحركة المسلحة ضد عثمان، كانت عديدة ومركبة ويحكمها تداخل معقد وليست بتلك البساطة التي رآها أدونيس، ففي هذه الحركة التي أسمتها مصادرنا الأولية «الفتنة» نجد تعبيراً عن مصالح متباينة منها ما هو منبثق عن مواقف فردية وعشائرية وقبلية، وأخرى إقليمية، ناهيك عن الصراع بين مركزية الدولة والرؤية العصبية القبلية، ولعل أهم ما يجمع هذه الأسباب المختلفة المتنافرة التي لم تكن لترقى إلى - الثورة - هو البحث عن المصالح والمنافع، دون أن نغفل وجود مجاميع من الأتقياء الورعين الذين كانوا يحملون تصورات خاصة عن التحولات الاجتماعية والاقتصادية.

ويظهر أن السياسة المالية لعثمان قد أثارت عدم راحة بين أوساط العديد من الفئات بغض النظر عن انحدارهم الاجتماعي، إذ يبدو أن السلبيات التي سجلت ضده، كانت اقتصادية بالدرجة الأساس[٤٤] وقد

أقرّ عثمان بسوء السياسة الاقتصادية وتراجع عن موقفه في حواره مع المشاركين في الفتنة[٤٥] رغم أن حواره معهم قد عبر وبشكل دقيق عن قناعته بتصرفه وحقه في أن يتأول ويتصرف من خلال موقعه خليفة للمسلمين[٤٦] بيد أن سلوك مروان بن الحكم ورده على أهل الأمصار مخاطباً إياهم بعد حوارهم مع عثمان بلغة قاسية تنمّ عن تصلب قد أشعلت الفتنة ودفعت بها إلى مرحلة حرجة[٤٧] ويتضح أن مأزق عثمان، هو بلواه ببعض أقاربه ممن أساء التصرف وأثار غضب المسلمين، ويبدو أنه كان يدرك هذا، إذ قال عن ذلك: «اللهم قد تعلم نيتي فأعني عليهم، وتعلم الذين ابتليت بهم من ذوي رحمي وقرابتي، فأصلحني لهم وأصلحهم لي»[٤٨] ولا بد من تأشير العامل الشخصي في مناوءة عثمان بسبب اختلاف المصلحة الفردية كما حصل مع السيدة عائشة وعمرو بن العاص اللذين كانا يحملان موقفاً مؤلباً ومعارضاً وله وزنه بين الناس[٤٩]كما أن ضرب الصحابي الجليل عمار بن ياسر في مجلس عثمان قد أثار استياء تيار الزهد والورعين[٥٠] وتضافر هذا مع حرمان عبدالله بن مسعود وأبي ذر الغفاري من العطاء[٥١] ولا شك أن التأثير الديني والعشائري والقبلي كان له دوره في اتخاذ موقف معارض لسياسة عثمان والتصدي لإجراءاته[٥٢] إذ لا بد أن يتم دعم وإسناد هؤلاء الصحابة المتضررين جراء تلك السياسة.

ومن المؤكد أن التكوين القبلي في الأمصار، قد أتاح للنعرات القبلية أن تظهر وتعلن عن نفسها بقوة على مستوى موقف القبائل من قريش، وموقف هذه القبائل من بعضها بسبب تباين المصالح والانحياز إلى الأقليم[٥٣] وإذا أضفنا إلى ما سبق من أسباب قادت إلى الفتنة، الموقف من الصوافي وزيادة عدد الروادف، فسنقترب من رسم صورة أكثر دقة للعوامل التي حركة الفتنة.. فالمعروف أن عمر بن

الخطاب رضي الله عنه قد جعل الصوافي للمحررين من عرب الأمصار، وأن وارد هذه الأمصار كان يصرف لسد نفقاتها، وكان يكتفي بحصة الدولة وهو خمس الغنائم التي تحمل إلى المدينة المنورة، ويتضح أن التطور الكبير الذي حصل بشأن الصوافي هو تصرف عثمان في إقطاع بعضها لا بل قيامه باستبدال أراضٍ في الحجاز بأراضٍ في العراق، الأمر الذي استفادت منه قريش، وبعض كبار شيوخ القبائل، وترتب عليه حرمان المحررين ورجال القبائل في العراق من وارد هذه الصوافي فطالبوا عثمان بالتراجع وإلغاء عملية مبادلة الأرض فرفض ذلك، مع الانتباه إلى أن المبادلة حدثت في ولاية سعيد بن العاص على الكوفة(٥٤) وكان لهذا الموقف، أن أجّج وأذكى نار الفتنة في صفوف القبائل العربية، فتألبت وتحفزت، وتطلعت إلى استعادة ما رأت أنه حقها الذي حرمت منه، رغم أن عملية المبادلة للأرض قد تمّت بموافقتها أساساً، أما الزيادة في عدد الروادف، فيمكن لنا أن نشير إلى أن العرب المسهمين في حروب التحرير العربية الإسلامية، كانوا يتكونون في البداية من أهل الأيام وأهل القادسية، وكانت لهم امتيازاتهم المادية في مجال العطاء حيث كان عطاء أهل الأيام ومنذ خلافة عمر رضي الله عنه ثلاثة آلاف درهم في السنة، وكان عطاء أهل القادسية ألفين وخمسمائة درهم في السنة(٥٥) بينما كان عطاء الروادف يتراوح بين مئتي إلى خمسمائة درهم في السنة(٥٦) وواضح هنا التباين في العطاء. ولإيضاح هذه المشكلة بما يكفي، ينبغي لنا أن نتوقف ملياً عند الروادف، فمن المعروف أن جاذبية الأمصار وإدراك العرب للرخاء ورغد العيش فيها قياساً بمكان تواجدهم في الجزيرة العربية، قد حدت بالعرب إلى الهجرة إليها بأعداد كثيفة(٥٧) وقد احتضنت الكوفة بالدرجة الأساس أعداداً كبيرةً من الروادف في عهد الخليفة عثمان(٥٨) ويظهر أن

هذه الأعداد التي قد اتجهت نحو الكوفة قد تأثرت بالجدب والقحط الذي حدثفي اليمن في خلافة عثمان بالذات[٥٩] وقد كان لهذا التطور في زيادة عدد الروادف تأثيره الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، إذ كتب سعيد بن العاص إلى عثمان قائلاً: «أن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وغلب أهل الشرف منهم والبيوتات والسابقة والقدمة، والغالب على تلك البلاد روادف ردفت، وأعراب لحقت، حتى ما ينظر إلى ذي شرف ولا بلاء من نازلتها ولا نابتتها[٦٠] ومع أن عثمان سعى إلى حفظ حق المقاتلة الأوائل وإعطاء كل ذي حقٍ حقّه في العطاء وأبقى على إجراء عمر بهذا الشأن»، إلّا أن سعيه جوبه بمعارضة ولم يوفق في هذا الإجراء إذ أن: «. . الذين لا سابقة لهم ولا قدمة لا يبلغون مبلغ أهل السابقة والقدمة في المجالس والرياسة والحظوة، ثم كانوا يعيبون التفضيل، ويجعلونه جفوة، وهم في ذلك يختفون به ولا يكادون يظهرونه لأنه لا حجة لهم والناس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاحق من ناشئ عربي أو أعرابي أو محرر استحلى كلامهم، فكانوا في زيادة، وكان الناس في نقصان حتى غلب الشر»[٦١] والمعروف أن هذا التطور في زيادة عدد الروادف وعلاقة ذلك بالعطاء قد قاد إلى مشكلة إذ: «جعل عطاء القادمين الجدد يتناقص بإطراد وفق فترة وصولهم، ولما كانت القبائل في الأمصار منظمة لغرض التعبئة والعطاء إلى عرافات وإلى وحدات كبيرة - الأسباع في الكوفة والأخماس في البصرة مثلاً لكل منها مجموع محدد من العطاء - فمن المحتمل أن الزيادات الكبيرة في الروادف تؤثر على اعطيات المجموعة وتخفضها[٦٢] ومما يعزز الرأي أعلاه ورود إشارات عديدة في مصادرنا الأولية إلى إجراء تغييرات في نظام الأسباع في الأمصار في خلافة علي بن أبي طالب ﷺ واختلافها عمّا كانت عليه في عهدي عمر

وعثمان رضي الله عنهما[٦٣] وفي ضوء ما سبق نستطيع أن نفسر أيضاً وجود بعض زعماء المعارضة ينتسبون إلى عبد القيس الذين كانوا من الروادف المستائين من وضعهم الاقتصادي»[٦٤]

ويرتكز أدونيس في وصفه الفتنة بأنها «ثورة طبقية» إلى قول السيدة عائشة رضي الله عنها التي شخصت المشتركين فيها بـ: «الغوغاء من أهل الأمصار، وأهل المياه، وعبيد المدينة»[٦٥].

والنص مأخوذ عن الطبري[٦٦] ومع أننا قد شخصنا وجود أسباب أخرى في الفتنة، وبروز فئات متباينة المصالح فيها، فلنا أن نقر مع أدونيس بوجود دور معين للعامة وللعبيد أيضاً في الفتنة، ذلك أن مصادرنا الأولية تورد أكثر من إشارة بهذا الصدد[٦٧] إلّا أنّ من الخطورة اعتبار إسهام العامة والعبيد في الفتنة «ثورة طبقية» ذلك أن إسهام هذه الفئة كان مع عثمان من جهة، وضده من جهة أخرى، حيث أنها كانت ذات مصالح متباينة ومنقسمة على نفسها بحكم وجود الولاء وتبعية هذه الفئة لأسيادها من ناحية الموقف مع أو ضد سياسة عثمان، فمن المعروف أن عثمان نفسه كان قد اتخذ جنداً عظيماً من رقيق الخمس[٦٨] كما وجد الرقيق في عهدة أكثر من صحابي[٦٩] ولا بد أن يكون موقف العامة والعبيد بالذات غير موحد وغير متجانس بحكم ارتباطهم بمواقف أسيادهم التي كانت متباينة من الفتنة، يعزز رأينا هذا وجود عبيد وموال لعثمان دافعوا عنه ودفعوا حياتهم ثمناً لموقفهم هذا[٧٠] وأنّ موالي وعبيد بني أمية، كانوا تابعين لأسيادهم في الموقف من الفتنة.

إنَّ ما أوردناه في السطور السابقة ليشير وبشكل جلي إلى تداخل الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والمصالح الفردية والقبلية والإقليمية، لا بل حتى المواقف الشخصية، ويبرز الصراع بين مركزية الدولة ونظرة

القبائل، مما يشير إلى تضافر عوامل عديدة في الفتنة، ويجعل من المحال الاستجابة إلى تفسير أُحادي، ناقص، ومبتور لا يُراعي تطور الظروف الموضوعية وتبدل الأحوال، والوشائج العميقة بين ما هو ذاتي وموضوعي.

ومن أكثر الأمور إثارةً للدهشة، ما يقرره أدونيس، بشأن أحوال الموالي في العصر الأموي، إذ يقول: «فلم يكن المولى مثلاً، إنساناً ولم يكن مواطناً، كان يُملك أو يُطرح كالأشياء»[٧١] فأدونيس هنا يقع في خطيئة الإعمام جرياً على عادته في أغلب المواقف في كتابه، أضف أنه لا يحدد شكل الولاء الذي يقصد، ولا يعين أي الموالي يريد، فمن المعروف أن الولاء لم يكن واحداً، وأنه قد اختلف في الإسلام عمّا كان عليه عند عرب ما قبل الإسلام ذلك أن هنالك أكثر من شكل للولاء قبل الإسلام، فثمة ولاء، هو ولاء القرابة ويشير إلى صلة التناصر والتعاون بين أبناء القبيلة الواحدة ويستند بالدرجة الأساس إلى رابطة الدم[٧٢] وثمّة ولاء هو ولاء الحلف الذي كان له الانتشار الأوسع لدى عرب ما قبل الإسلام، وهو عبارة عن عقد بين أكثر من قبيلة أو شخص يستهدف النجدة والتناصر والعون واتخاذ مواقف موحدة من عدة مسائل، ويملي التزامات خاصة للمتحالفين[٧٣] وهناك ولاء الجوار، الذي يلجأ بموجبه فرد أو مجموعة لتقيم مع قبيلة، امتناعاً وحماية من خوف أو تهديد[٧٤] كما نجد ولاء العتاقة حيث نقف أمام الكثير من حالات هذا الولاء الذي ارتبط بتحرير العبيد وعتقهم وربما التحاف معهم أحياناً وفقا لطبيعة وشخصية كل منهم[٧٥].

ويبدو أن طبيعة البناء الاجتماعي للقبيلة العربية، قد جعل الأفضلية لموالي القرابة فالحلف ثم لموالي الجوار والعبيد بحكم إيلاء العربي لرابطة النسب الأهمية الأولى[٧٦] بحيث وجدنا من لا يساوي بين الحر والهجين في دفع الديات وفي الميراث أيضاً[٧٧].

وعندما ظهر الإسلام، أكد الرسول ﷺ ولاء العقيدة تطبيقاً للنص القرآني الذي جعل المسلمين أولياء بعضهم[٧٨] وقصره عليهم دون بقية أهل الأديان السماوية الأخرى[٧٩] وشدد الرسول ﷺ في اجراءاته على ولاء العقيدة ومنحه خصوصيته وأفضليته[٨٠]وجعل دماء المسلمين تتكافأ ولهم ميزة على الكافرين في الدم ودفع الديات[٨١].

يتضح مما سبق أن أشكال الولاء ليست واحدة عند عرب ما قبل الإسلام، وأن الإسلام قد جعل السيادة والهيمنة لولاء العقيدة، ويتضح لنا حجم المغامرة التي قام بها أدونيس وهو يختصر بسطر واحد حالة شديدة التعقيد والتداخل، فهو لم يقرر أي الموالي يريد، وهو لم يفرّق بين مولىً ومولىً، وبين مرحلةٍ وأخرى، أو مكان وآخر، أو سياسة خليفة دون آخر بشأن الموقف من الموالي، وإلى هذا وذاك فإن رأيه بشأن الموالي الذين لم يحدد شكل ولائهم في العصر الأموي ووصفه إياهم بأنهم لم يكونوا ممتلكين لصفة الإنسان ولم يكونوا مواطنين بل مجرد أشياء، رأي لا يستقيم ولا يتسق مع الحقائق التاريخية والدلال والشواهد التي سنعرضها الآن، إذ يدرك الباحثون أن الموقف من الموالي، كان يتحدد في نظرتين، الأولى إسلامية ترى لهم الحق الكامل المكافئ للعرب المسلمين - هذا بشأن الموالي من غير العرب - بينما ترى النظرة القبلية ذات المنطلق البدوي السائد في الأمصار والمتأتي عن جذور الموقف من الدم والنسب، أنهم دون العرب المسلمين، وهنا لا بد من تأشير وحصر هذه النظرة ضمن إطار الأوساط القبلية[٨٢] وأن موقف الدولة الأموية غير ذلك، وابتداءً لابدّ من الاعتراف بأن الموالي لم يكونوا فئة أو طبقة واحدة، ولم تكن أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية واحدة، كما لم تكن نظرة الدولة إليهم واحدة، فمن المعروف أن الموالي في الدولة الأموية، كانوا يمتلكون حرية ممارسة مختلف المهن[٨٣] بحيث

يبدو واضحاً سيطرتهم على الأعمال التجارية والحرف اليدوية[٨٤] ووجد بين الموالي من امتلك الأموال الطائلة وكان له حق امتلاك العبيد والاستعانة بهم في الأعمال التجارية[٨٥] وعدّ الكثير منهم أغنياء[٨٦]، ولقد استفاد العديد من الموالي سيّما موالي العتاقة من علاقاتهم بمواليهم العرب لتحقيق مكاسب اقتصادية بحيث عدّ بعض المؤرخين أوضاعهم الاقتصادية أفضل من مواليهم العرب[٨٧].

وقد احتل الموالي في الدولة الأموية، الكثير من المواقع والوظائف الإدارية والفكرية، فكان منهم كتّاب الدواوين، وعمال الخراج الذين عملوا بمعية الخلفاء والولاة والعمال. كما وجد بينهم كتّاب الدواوين والمسؤولون عن الحجابة والإشراف على مصالح مواليهم العرب أضف إلى أنهم كانوا حرّاساً للخلفاء أو العمال، كما وجد بينهم من انخرط في سلك الشرطة[٨٨] وأتيح لبعض الموالي امتلاك الأراضي الواسعة التي كانت لهم منذ البداية وأبقاها العرب المسلمون في أيديهم أو اقطعت لهم من قبل مواليهم العرب[٨٩] كما وجدت لبعضهم ضياع كبيرة[٩٠].

كما عمل الموالي بحرية في مجال العلم والتربية وتأديب أبناء الخلفاء والولاة، وكانوا يتقاضون رواتب ومخصصات مجزية[٩١].

ولقد انخرط الموالي في الأحداث السياسية والأعمال العسكرية، فثمة إشارات عديدة تشير إلى مساهمتهم مع مواليهم العرب المسلمين في القتال في صفوف الجيش[٩٢] وتشير الوقائع والأحداث التاريخية إلى أن الموقف السياسي للموالي لم يكن موحداً، كما تؤيد أن الموالي قد سجلوا في ديوان الجند وتقاضوا العطاء[٩٣].

ومن الإنصاف أن نشير إلى أن التركيب القبلي وامتداد النظرة البدوية السابقة والمتأتية عن المرحلة السابقة للإسلام إلى سكان الأمصار

المهاجرين وجلهم من البدو، قد ميّز في الأوساط القبلية بين العربي والمولى، بحكم أن العرب كانوا يعتمدون الكفاءة والمساواة في تحقيق الحلف أو الزواج، وكانت الكفاءة ديدنهم مع أنفسهم فلا مندوحة من أن تسحب على الموالي، بشأن الزواج والمصاهرة مثلاً[٩٤] مع الأخذ بنظر الإعتبار بأن العديد من الموالي كانوا لا يحبذون الزواج من وإلى العرب، وأن النظرة الإسلامية كانت غير النظرة القبلية، لا بل أن الكثير من خلفاء الأمويين قد تزوجوا نساءً من الموالي، وهو أمر يتطابق مع النظرة التي أكدها الإسلام ابتداءً والمناقضة لفهم الأوساط القبلية في هذا المجال، وعلينا أن ننتبه هنا إلى أن مرحلة صدر الإسلام والدولة الأموية، قد شهدت صراعاً بين النظرتين.

ومن المهم الانتباه أيضاً إلى أن بعض الموالي قد قام بمهام الأمامة في الصلاة وهو عمل فيه طابع السيادة الدينية والاجتماعية معاً[٩٥].

المهم هنا أن نؤكد بأن أشكال الولاء لم تكن واحدة، وأن فئة الموالي كانت غير متجانسة، ولم تكن ممتلكة لموقف سياسي أو اجتماعي أو فكري موحد، أضف أن أوضاعهم الاقتصادية وامورهم المعاشية كانت مفتقدة للحالة الواحدة، لا بل أن الموقف من الموالي كان رهين شكل الولاء وما يترتب عليه من التزامات، وأن الدولة الأموية قد أشركتهم في الكثير من الأعمال وأسندت إليهم المواقع التي تتناسب مع مواهبهم وطبيعة ولائهم، ونستطيع أن نقرر بأن طبيعة نظرة الأمويين إلى الموالي لم تكن واحدة.

بحكم اختلاف تشكيل فئة الموالي، وبحكم النزعات الشخصية لكل خليفة أو عامل أو والٍ، ولنا أن نذهب أبعد فنقرر بأن النظرة الإسلامية كانت تحترم انسانية الموالي لأنها قد أكدت ولاء العقيدة، وبقدر الاقتراب أو الابتعاد عن هذه النظرة بفعل العوامل القبلية أو الشخصية أو الظروف

والتحولات السياسية، يمكن أن ترسم ظلال وألوان التعامل مع الموالي وتحديد الموقف منهم، مقابل موقفهم هم أيضاً.

لقد قلنا في بداية بحثنا أن أدونيس في - الثابت والمتحول - يقع في فخ الانتقاء ويعتمد نظرة أُحادية تجزيئية، ويخفي نزوعاً طائفياً مضمراً ومستتراً تارةً ومعلناً عنه تارةً أخرى ونأمل أن نكون في بحثنا هذا قد تحاشينا اعتماد مثل هذا النزوع، واقتربنا من الحقيقة التي تستضئ بالأدلة والقرائن التاريخية، وترتكز إلى العقل والانفتاح والابتعاد عن النوايا المسبقة في التعامل.

● هوامش البحث

(١) الكتاب من إصدار دار العودة، بيروت، ط ١، ١٩٧٤.

(٢) من جملة الآراء والأحكام التي تؤيد ما ذهبنا إليه في نطاق الفكر قول أدونيس في ص ١٩ أنه كان في بحثه مدفوعاً إلى: «الكشف عن سر العداء الذي يكنه العربي بعامة، لكل إبداع، حتى لكأنه مفطور عليه». وقوله في ص ٢٧: «الذهن العربي ذهن الفردنة التجريدية والغيبية المطلقة». وقوله في ص ٢٨ أن فكر العربي يقع في: «... الماضوية وأعني بها التعلق بالمعلوم ورفض المجهول»؟ وأنظر كذلك: ص ٢٧، ص ٣١ من «الثابت والمتحول».

(٣) الثابت والمتحول/ ص ١٧.

(٤) على سبيل المثال الذي ينهض على توفر مادة التأريخ الاجتماعي والاقتصادي، أنظر:

- **أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ). الخراج**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩.

- ابن آدم، **يحيي بن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ). كتاب الخراج**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩.

- **البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ). فتوح البلدان**، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨.

- ابن رجب، **أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد الحلبي (ت ٧٩٥هـ). الاستخراج لأحكام الخراج**، تحقيق: عبدالله الصديق، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩.

- ابن سلام، **أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ). الأموال**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٥٣هـ.

- **الشيباني، محمد بن الحسن (ت ٨٩هـ). الاكتساب في الرزق المستطاب**، تلخيص: محمد بن سماعة، تحقيق: محمود عرنوس، مطبعة الأنوار، ط ١، القاهرة، ١٩٣٨.

- **الشرباصي، أحمد. المعجم الاقتصادي الإسلامي**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨١.

- **العلي، صالح أحمد. التنظيمات الجتماعية والقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، دار الطليعة، ط ٢، بيروت، ١٩٦٩.

- **كاهن، كلود. تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ترجمة: د. بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، ط ١، بيروت، ١٩٧٢.

=

= ـ **لومبارد، موريس. الإسلام في مجده الأول**، ترجمة وتعليق: إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط ٢، ١٩٨٤.

وانظر: كتابات مونتغمري واط، ومكسيم رودنسون، وماسينيون.

(٥) الثابت والمتحول، ص ١٨.

(٦) الثابت والمتحول، ص ٢٠.

(٧) الثابت والمتحول، ص ٣١.

(٨) الثابت والمتحول، ص ٣٦.

(٩) أنظر:

- **أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم** (ت ١٨٢هـ). الخراج، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩، ص ١١-١٢، وص ٤٧.

- **ابن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)**. الأموال، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٥٣ هـ، ص ٢٢٦-٢٢٧.

- **الضبي سيف بن عمر الأسدي** (ت ٢٠٠هـ). **الفتنة ووقعة الجمل**، جمع وتصنيف: أحمد راتب عرموش، ط ٤، دار النفائس، ١٩٨٢، ص ٧٦، ٩٧، ١١٦، لاحظ موقف عائشة وطلحة والزبير، ص ١١٨ موقف عبدالله بن عمر، من مجمل التحولات التي تداخل فيها السياسي بالاقتصادي والاجتماعي.

- **قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ). الخراج وصناعة الكتابة**، شرح وتعليق: د. محمد حسين الزبيدي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨١.

وأنظر تواريخ: الطبري، والمسعودي، واليعقوبي، وكتب الصحاح والسنن، كذلك كتب الأدب والمعاجم، ومؤلفات البلدانيين العرب المسلمين.

وأنظر من المراجع الحديثة على سبيل المثال:

- **الجابري، محمد عابد. فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)**، دار الطليعة، ط ٢، بيروت، ١٩٨٢.

- **جوايتاين، س، د. دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية**، تعر يب وتحقيق: عطية القوصي، وكالة المطبوعات، ط ١، الكويت، ١٩٨٠.

- **جودة، جمال محمد. العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط ١، الأردن، ١٩٧٧.

- **حسين، فالح. الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**، مطابع دار الشعب، الأردن، ١٩٧٨.

ـ **دينيت، دانييل. الجزية والإسلام**، =

= ترجمة: فوزي فهيم جاد الله، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٠.
- الدوري، عبد العزيز.
- **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، دار الطليعة، ط ٢، بيروت، ١٩٧٨.
- **التكوين التاريخي للأمة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ١٩٨٤.
- **الريس، محمد ضياء الدين.** الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، دار الأنصار، ط ٤، القاهرة ١٩٧٧ م.
- **سعد، أحمد صادق. تاريخ مصر الاجتماعي**، دار ابن خلدون، ط ١، بيروت، ١٩٧٩.

(١٠) الضبي، المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(١١) المنقري، نصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ). وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة، ط ٢، القاهرة، ١٣٨٢هـ، ص ٥١٣-٥١٤.
(١٢) ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي (ت ٢٣٠هـ). كتاب الطبقات الكبير، تصحيح: إدوارد سخو، ليدن، ١٣٢١-١٣٤٧هـ، ج ٣، ق ١، ص ٢٠.
(١٣) الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داؤد (ت ٢٨٢هـ). الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإعلام والإرشاد القومي، ط ١، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ١٨٩.
(١٤) الزبير بن بكار (ت ٢٥٦هـ). الأخبار الموفقيات، تحقيق: د. سامي مكي العاني، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ١٩٧٢، ص ٣٣٥.
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٥هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: يوسف أسعد داغر، دار الأندلس، ط ٢، بيروت، ١٩٧٣م، ج ٢، ص ٣٥٢.
(١٥) الثابت والمتحول، ص ٤١.
(١٦) ابن آدم، يحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ). كتاب الخراج، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٧-٢٨.
أبو يوسف، الخراج، ص ٢٦.
البلاذري، احمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ). فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م، ص ٢١٥.
(١٧) أبو يوسف، الخراج، ص ٢٥.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥، ٣٥.
(١٩) ابن سلام، الأموال، ص ٣٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢١) أبو يوسف، الخراج، ص ١٣٤ .

(٢٢) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج ٣، ق ١، ص ٢٢٨.

(٢٣) انظر:

-ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية (ت ٢٤٥هـ). المحبر، تحقيق: د. ايلزة ليختن شتيتر، المكتب التجاري، بيروت، بلا تاريخ طبع، ص ٤٧٤.

ـ الواقدي، محمد عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ). المغازي، تحقيق، د. مارسدن جونس، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ج ٣، ص ٩٥٦.

(٢٤) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ)أحكام القرآن، المطبعة البهية بمصر، ١٣٤٧ هـ، ج ٣، ص ١٥٣ـ١٥٤.

(٢٥) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ). صحيح البخاري، كتاب الشعب، ١٣٧٨ هـ، ج ٩، ص ٢٨٦ (باب إحياء الأرض والأموال).

(٢٦) أبو يوسف، الخراج، ص ٦٥.

(٢٧) أبو يوسف، الخراج، ص ٢٦.

(٢٨) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ) تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢، ج ٤، ص ٢١٤.

(٢٩) الثابت والمتحول، ص ٦٧ .

(٣٠) الثابت والمتحول، ص ٦٧ .

(٣١) الطبري، تاريخ، ج ٣، ص ٣٥٤. البلاذري، فتوح البلدان، ص ١١٥. قدامة بن جعفر، الخراج وصنعة الكتاب، ص ٣٥٧.

(٣٢) ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله (ت ٢٤٢هـ). فتوح مصر وأخبارها، طبعة ليدن، ١٩٢٠م، ص ٦٥.

(٣٣) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ). مقدمة ابن خلدون، دار البيان، بيروت، بلا تاريخ طبع، ص ١٥٨ .

(٣٤) انظر:

-الواقدي، المغازي، ج ١، ص ٤٠٣.

- الطبري، تاريخ، ج ٣، ص ٣٣، ٣٩، ١٠١ .

(٣٥) ابن أعثم الكوفي، أبومحمد بن أعثم (ت ٣١٤هـ). كتاب الفتوح، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، ٨ ج، الهند، ١٩٦٨ـ١٩٧٥، ج ١، ص ٨٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠.

(٣٧) الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٨٨.

(٣٨) علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ). نهج البلاغة، شرح: محمد عبدة، ٤ ج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ج ٢، ص ٥٣.

(٣٩) أنظر:

- الطبري، تاريخ، ج ٢، ص ٦٠٩ و٥٥ و٩٥، ج ٣، ص ٥٢٣.

- المسعودي، مروج، ج ١، ص ٢٧٥ و٢٧٩.

- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبدالله (ت ٣٦٥هـ). الأوائل، تحقيق: محمد السيد الوكيل، نشر: أسعد طرابزوني، المدينة المنورة، ١٩٦٦، ص ٧٥ و٧٧.

- المقريزي، تقي الدين أبي العباس احمد بن علي (ت ٨٤٥ ـ). المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، ٢ ج، بولاق، ١٢٧٠هـ، ج ١، ص ١٧٧.

(٤٠) الثابت والمتحول، ص ٧٧.

(٤١) الثابت والمتحول، ص ٧٨.

(٤٢) المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٤٣) للتوسع في معرفة موقف أبي ذر من التحول، أنظر:

- **ابن حنبل**، أبو عبدالله أحمد بن محمد الشيباني (ت ٢٤١هـ). كتاب الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م، ص ١٤٦ و١٤٧ و١٤٨.

- **البلاذري**، أنساب الأشراف، ج ٥، تحقيق: جوايتن، مكتبة المثنى ببغداد (عن طبعة القدس ١٩٣٦هـ)، ص ٥٣ و٥٩.

- **الطبري**، تاريخ، ج ٤، ص ٢٨٤، إذ قال عثمان لأبي ذر بشأن التحولات: «يا أبا ذر عليَّ أن أقضي ما عليَّ وآخذ ما على الرعية ولا أجبرهم على الزهد».

- **ابن الأثير**، عز الدين بن الحسين بن الحسين علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (ت ٦٣٠هـ). الكامل في التاريخ، دار صادر، ١٢ ج، بيروت، ١٩٦٥ـ١٩٦٦، ج ٣، ص ١١٤ـ١١٥ و١١٦.

(٤٤) البلاذري، أنساب، ج ٥، ص ٢٥.

(٤٥) الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٣٦١.

(٤٦) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج ٣، ق ١، ص ٤٨. الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٣٥٥.

(٤٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ٣٦٢.

(٤٨) لزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، ص ٦٠٧.

(٤٩) اليعقوبي، تاريخ، ج ٢، ص ١٦٣. البلاذري، أنساب، ج ٥، ص ٧٤.

(٥٠) ابن قتيبة، الأمامة والسياسة (منسوب إلى ابن قتيبة)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ٢ج، ط ١، القاهرة، ١٩٣٧، ج ١، ص ٣٢.

(٥١) البلاذري، أنساب، ج ٥، ص ٣٧ و٥٩. اليعقوبي، تاريخ، ج ٢، ص ١٥٨.

(٥٢) البلاذري، المصدر نفسعه، ج ٥، ص ٤٧.

(٥٣) أنظر:

- ابن خلدون، المقدمة، ص ٢١٥.

- ابن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح، ج ٢، ص ١١٠-١١١ (على التوالي).

(٥٤) الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٣١٧ و٣٤٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٦٨.

(٥٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٥٠٣.

(٥٧) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١١٧.

(٥٨) الطبري، ج ٤، ص ٢٧٩، ٢٨١.

(٥٩) البسوي، يعقوب بن سفيان (ت ٢٢٧هـ). المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مطبعة الإرشاد، ، ٣ ج، بغداد، ١٩٧٤، ج ٢، ص ٣١٧.

(٦٠) الطبري، المصدر السابق، ج ٤، ٢٧٩.

(٦١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٧٩ و٢٨١.

(٦٢) الدوري، عبد العزيز. في التنظيم الاقتصادي في صدر الإسلام (مجلة العلوم الاجتماعية) عدد خاص بمناسبة دخول القرن الهجري الخامس عشر، جامعة الكويت، ١٩٨١، (من ص ٧٥ - ص٩٠)، ص ٧٩.

(٦٣) أنظر:

- نصر بن مزاحم المنقري (ت ٢١٢هـ). وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة المدني، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١١٧.

-الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٤٦.

- الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٤٨.

(٦٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩١.

(٦٥) الثابت والمتحول، ص ٧٨.

(٦٦) المصدر السابق، ج ٤، ص ٤٤٨.

(٦٧) أنظر:

- البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٨.

- الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨١ و٤٧٣ و٤٦١.

- السمهودي، أبو الحسن بن عبدالله (ت ٩١١هـ). وفاء الوفاء بأخبار دار =

= المصطفى، مطبعة الآداب والمؤيد، ٢ ج، القاهرة، ١٣٢٦هـ، ج ١، ص ٣٥٥، ج ٢، ص ٣١٩.

(٦٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٧٠- ٣٧١.

(٦٩) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج ٣، ق ١، ص ١١٢. السمهودي، وفاء، ج ٢، ص ٢٨٠.

(٧٠) الضبي، سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل، ص ٧٣.

(٧١) الثابت والمتحول، ص ٧٩.

(٧٢) أنظر: سورة النساء، الآية ٣٣.

سورة مريم، الآيات ٤-٧.

- ابن منظور: كلمة «ولي».

(٧٣) أنظر:

- ابن منظور كلمة (حلف) إذ يقول: «المولى الحليف هو من انضم إليك فعز بعزك وامتنع بمنعتك».

وأنظر:

- اليعقوبي، تاريخ، ج ٢، ص ١٦.

- الواقدي، المغازي، ج ٢، ص ٧٨١.

(٧٤) أنظر: ابن منظور كلمة (جار).

(٧٥) أنظر:

- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٢٦٤.

- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ٤ ج، القاهرة، ١٩٢٨، ج ١، ص ١٣٦ و١٣٧، ج ٢، ص ١٩٥.

- البسوي، المعرفة والتاريخ، ج ٢، ص ٦٨٥.

(٧٦) أنظر:

- الجاحظ، عمر بن بحر. البيان والتبيين، ٤ ج، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٠، ج ٢، ص ٢٦٧.

- ابن هشام، عبد الملك بن أيوب. السيرة النبوية، ٤ ج، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، ١٩٣٦، ج ٣، ص ٢٦.

(٧٧) أنظر:

- القالي، إسماعيل بن قاسم. كتاب الأمالي، تحقيق: إسماعيل يوسف، القاهرة، ط ٢، ١٩٢٦، ج ١، ص ٧٣.

- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. العقد الفريد، ٧ ج، تحقيق: أحمد أمين وزميلاه، القاهرة، ١٩٤٠ - ١٩٤٤، ج ٦، ص ١٢٩.

(٧٨) أنظر: سورة الأنفال، الآية ٧٢، سورة المائدة، الآية ٥٧، ابن هشام، السيرة، ج٢، ص ٣٣٢.

(٧٩) سورة المائدة، الآية ٥١.
(٨٠) أنظر:
- ابن حنبل، أحمد. المسند، ٦ ج، بيروت، ١٩٦٩، ج ٢، ص ١٩١.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٠ج، بيروت ط ٢، ١٩٦٧، ج ٤، ص ٣٧٤.
(٨١) ابن حنبل، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٥، ج ٣، ص ١٦٢. ابن هشام، السيرة، ج ٢، ص ٤٧، ١٤٨، ١٤٩.
(٨٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ٤١٤. ابن قتيبة، المعارف، ص ٤٣٩.
(٨٣) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص ٤٨٥، ٤٤٩. الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٤، ص ١٩٩-٢٠٠.
(٨٤) جودة، جمال، الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالي في صدر الإسلام، دار البشير، عمان، ١٩٨٩، ص ١١٣.
(٨٥) المرجع نفسه، نفس الصفحة.
(٨٦) أنظر:
- ابن حبيب.
- ابن قتيبة، المعارف، ص ١٧٧، ص ٢٠٢.
- البسوي، المعرفة والتاريخ، ج ٢، ص ٦٤، ٤١٧.
- ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٦، ص ٩٦.
- ابن حبيب، المحبر، ص ٣٤٢.
(٨٧) الدوري، عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت، ١٩٦٩، ص ٤٠.
(٨٨) أنظر:
- الجهشياري، محمد بن عبدوس، الوزراء والكتاب، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٢٥، ٢٧، ٣٤، ٤٤، ٦٠، ٦٤.
- اليعقوبي، تاريخ، ج ٢، ص ٢٧٩، ٣٠١، ٣٤٩.
- الزبير بن بكار، نسب قريس، ص ٧١٥.
(٨٩) أنظر:
- ابن قتيبة، المعارف، ص ١٧٨، ٤٢٢.
- ابن حجر، الإصابة، ج ٣، ص ٢٣٩.
(٩٠) ابن حبيب، المحبر، ص ٣٤٥.
(٩١) ابن قتيبة، المصدر السابق، ص ٥٤٩. البسوي، المعرفة والتاريخ، ج ١، ص ٥٦٨.
(٩٢) ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ٥، ص ٢٩٥، ج ٦، ص ٣١٩. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ٣٩٠، ٤١٦.

(٩٣) أنظر:

- ابن عساكر، علي بن الحسين بن هبة الله، تهذيب التاريخ الكبير، ٧ج، تهذيب: عبد القادر بدران وأحمد عبيد، دمشق، ١٣٣٠ - ١٣٣٢هـ وسنة ١٣٤٩- ١٣٥١ هـ، ج ٧، ص ٢٠٣، ٤٠٧.
- ابن حبيب المحبر، ص ٣٤١.
- ابن اعثم، الفتوح، ج ٧، ص ١٦١.
- اليعقوبي، تاريخ، ج ٢، ص ٣٥٨.

(٩٤) أنظر: ابن منظور، لسان، كلمة (كفا). وانظر:

- الزبير بن بكار، نسب قريش، ص ٢٢٢.
- الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٣٣.

(٩٥) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٢، ٢٣٣. ابن قتيبة، المعارف، ص ٤٤٦، وأنظر: المبرد محمد بن يزيد، الكامل في الأدب، ٤ ج، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، القاهرة، ج ٢، ص ٩٦. البسوي، المعرفة والتاريخ، ج ٢، ص ٤٠٣.

الأمة

المفهوم والتطور التاريخي

يؤكد القرآن الكريم على الرابطة القومية، بوصفها إحدى السنن الكونية، ومن هنا فهو يقر ويعترف بالقومية كظاهرة تاريخية اجتماعية إنسانية، وفي نفس الوقت يبين القرآن الكريم واقع وحقيقة ووجود التنوع والتعدد والاختلاف في واقع البشر: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[1] فإحدى آيات الله إذن هي الاختلاف، واختلاف اللغة هنا له دلالة بوصفها حقيقة نفسية وعقلية، وهذا الأمر يفضي إلى بلاغة العمق اللغوي ذلك أن صفة القرآن الكريم هي العربية: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[2] وهذا يعني أن اللغة العربية، هي الوعاء الأمين لحمل ونقل الحقيقة القرآنية إلى البشرية، وهي الجذر الأساس في القومية.

وثمة اتساق واندغام وتكامل بين حقيقة القرآن الإلهية وعروبته فهو قرآن عربي غير ذي عوج، وهذا يعني أن العربية صفة جوهرية من صفات القرآن الكريم، وستظل بعد الوحي الوعاء الحامل للحقيقة إلى البشرية، ولعل هذا ما يفسر الفكرة التي تقول أن عربية القرآن جزء من جوهره، ويلاحظ أن التنزيل عربي ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ

يَعۡلَمُونَ﴾[٣] وهذه الصفة ليست مجرد صفة لغوية، وإنما هي صفة نسبة إلى العرب الذي نزل القرآن بلغتهم..

كما يلاحظ أن اختلاف الألوان، يعني وجود أجناس بشرية تتفرع وتنبثق عنها قوميات متعددة الألسن، والمهم هنا أن هذا الاختلاف يندرج ويلي ويوازي آيات خلق السموات والأرض، ذلك أنه يجيء بعد خلق السموات والأرض، وبهذا المعنى تكون القومية حقيقة وآية على التكامل والتنوع، وتكون التعددية وسيلة تيسير لانتماء المرء إلى مجموعة قومية، فالله سبحانه وتعالى قد خلق الشعوب والقبائل ليتعارفوا[٤] وقرر اختلاف وتعدد القوميات والأمم.

يرى باحث معاصر أن كلمة - أمة - قد وردت في القرآن في تسع وأربعين آية بصيغة الفرد، وفي آيتين بصيغة المخاطب، وبمعنى الجمع غير المعّرف في ثلاث عشرة آية، وأن ثمة تعدداً في معانيها، إلّا انّ السمة الأساس لها تؤشر معنى الكيان الاجتماعي المقترن بالعقيدة والتوحيد وضرورة التجديد الذي يعني نضج الأمة في الوقت نفسه[٥]، بينما يرى باحث آخر أن كلمة - أمة - قد جاءت في أربع وستين آية قرآنية، عبّرت ستون منها عن دلالة واحدة بينما عبّرت أربع آيات عن معانٍ أخرى[٦].

إنَّ الملاحظة الأولى التي يخرج بها المتتبع لمعاني كلمة - أمة - في القرآن الكريم، هي خصوبة هذه المعاني وثراؤها وتعددها وتلون دلالاتها، فقد تأتي بمعنى القدوة والنموذج والمثال الذي يحاكى ويتبع نهجه، كما في ﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةٗ قَانِتٗا لِّلَّهِ حَنِيفٗا وَلَمۡ يَكُ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[٧] وقد تأتي تعبيراً عن الزمن ودلالة تعني الأجل ﴿وَلَئِنۡ أَخَّرۡنَا عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٖ مَّعۡدُودَةٖ﴾[٨] لتأتي في موضع آخر فتشير إلى النهج والطريق والعقيدة ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ﴾[٩].

بينما جاءت في عدة آيات لتشير إلى مطلق الجماعة، كما في ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾(١٠) وفي ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾(١١) وفي ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾(١٢). وهناك من يرى أن ما يدل على أن الأمة جماعة، إنها في كل موضع جاء في موقع الفاعل الغائب أشير إليها في الفعل بواو الجماعة «كما دلّ على أن الأمة مطلق الجماعة أنها قد جاءت في القرآن دالة على الجماعة من الناس والجماعة من الجن، والجماعة من الحيوان، والجماعة من الطير»(١٣) كما في ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾(١٤) وفي ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ﴾(١٥) وفي ﴿قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ﴾(١٦) وقد اكد القرآن على فكرة تعدد الأمم، وأبرز أن مشيئة الله قد قضت بذلك ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾(١٧) وفكرة التعدد الخاص بالأمم تتجسد في الزمان والمكان، فالتعدد في الزمان يتمثل في قوله: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾(١٨)، كما أن الآخرة تؤكد التعدد في قوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾(١٩) وفي ﴿وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾(٢٠) ولنا أن نؤشر أن القرآن يذهب إلى إن الأمم تتعدد بتعدد الرسل والرسالات السماوية كما في ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾(٢١) وفي ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾(٢٢) وفي ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾(٢٣) وإذا كانت الأمم قد تعددت على مدى الزمان، فإنها تتعدد في الزمان الواحد وفي المكان الواحد، كما في ﴿قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ﴾(٢٤) إذ نجد هنا أمماً عديدة متمايزة وجدت معاً في مكان محدد واحد.

وعلى وفق الخطاب القرآني، فإن الأمم المتمايزة العديدة، تتوزع في الأرض ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[٢٥]، وثمة أمة يتميز أبناؤها بالإيمان بالله وبرسلهم وشرائعهم وعقائدهم ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[٢٦] وإذا كانت هنالك أمة مؤمنة فثمة أمم كافرة عاصية ﴿وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٢٧] و﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾[٢٨] وقد كان الناس في البدء أمة واحدة، وأنهم قد اختلفوا فيما بينهم، وأنهم قد اختلفوا فيما بينهم فأرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب ليحكموا بين الناس بالحق[٢٩].

كما أطلقت كلمة - أمة - على الجماعة، حتى إن لم تتميز هذه الجماعة إلّا بموقف واحد في حالة محددة، كتشخيص للاقتصاد وإقامة فرق بينه وبين التبذير ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾[٣٠] أو لبيان حالة السقي ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾[٣١] وقد حدد بعض الباحثين أربع آيات انفردت بالعرب في زمن الرسول ﷺ وهي ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[٣٢] التي تؤكد أن الاختيار قد وقع على العرب أصحاب الأرض الوسط في الكون ونمطهم الحضاري القائم على التوازن بين قيم السماء ومعطيات الأرض، وفي ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[٣٣] حيث الجماعة التي على الرسول ﷺ أن يكونها لتصبح الأمة الداعية إلى الخير في الحياة، وفي ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[٣٤] إشارة إلى العرب كأمة عبر التاريخ، وفي ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[٣٥] إذ يرى الباحث نفسه

أن هذه الآيات التي أشارت إلى الأمـة، اشتركت في الحديث عن الأنبياء وكلهم عرب ظهروا في الأرض العربية، وكانت أفعالهم زبدة تاريخ الأجيال المتعاقبة، وكان تاريخهم يجسد حقب الزمن العربي(٣٦).

وَيُكَوِنُ المسلمون أمة تتميز عن غيرهم من خلال الانتماء إلى الإسلام الذي يأتي ليعبر عن انتماء ديني شامل ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾(٣٧) كما تأتي لتعبرعن الأنتماء إلى دين الإسلام الذي جاء به الرسول ﷺ والمتمثل في الأمة الصالحة الوسط الداعية إلى الحق ونشر العقيدة(٣٨) فحيث يوجد المميز القومي لجماعة من الناس، يصح في لغة القرآن، كتاب المسلمين أن تسمى الجماعة أمة(٣٩).

ونجد في دلالات ومعاني الأمة في الخطاب القرآني ما يشير إلى تعدد واختلاف الأمم وفق إرادة إلهية مقدرة ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾(٤٠)، وهذا يعني أن الدين يوحد، ولكنه لا يلغي التمايز بين الأمم ولا يطمس القومية ﴿ءَا۬عْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ﴾(٤١) ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾(٤٢) فثمة إقرار هنا للاختلاف بين مجتمع وآخر على مستوى التكوين الديني والاجتماعي. ويعترف الخطاب القرآني، بتعدد الانتماء الديني في الأمة الواحدة دون أن يخل هذا التعـدد بوحدة الأمة. وهنالك أكثر من آية تشير إلى أهمية التنظيم الاجتماعي لأبناء الأمة الواحدة المنتمين إلى عدّة أديان ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾(٤٣) فهنا يدعو القرآن ابناء الأمة الواحدة إلى العيش على كلمة سواء هي الإيمان دون التخلي عن دينهم.

ومن دلالات ومعاني وضرورة العيش المشترك بين ابناء الأمة، أنّ القرآن قد أحل طعام أهل الكتاب وشرع ونظّم الزواج منهم(٤٤)، كما نظّم الجدل والحوار الديني بينهم بشكل حضاري متسامح يعتمد اللين ﴿وَلَا

﴿تُجَادِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(٤٥) ودعا إلى المودة والألفة معهم(٤٦) وخصص لهم، شأنهم شأن المسلمين مساعدة مادية(٤٧) وقد رفض الإسلام إكراه أهل الكتاب وغيرهم على الإيمان به عنوة تاركاً لهم الحرية في هذه المسألة الذاتية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾(٤٨) و﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾(٤٩). ويقرر الخطاب القرآني، أهمية انتماء كل رسول إلى قوم معينين ولسان معين، أي ثقافة محددة، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْۖ﴾(٥٠) وأن لكل أمة رسولاً لها ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾(٥١). ونقف أمام أكثر من آية ترسخ فكرة إرسال الرسل بلسان قومهم، وهو أمر له دلالته البليغة في رسالة الرسول محمد ﷺ وفي تكوين الأمة ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾(٥٢) و﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا﴾(٥٣) ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾(٥٤) وفي ضوء هذا يتخذ الرسول ﷺ من الانتماء إلى قومه بمكة، القاعدة التي ينطلق منها باتجاه الأمة التي تستغرق قومه الذين يقون في مركز القلب بسبب دورهم الخاص، ولمركز القلب هذا ميزاته ومسؤولياته(٥٥) ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾(٥٦) ذلك أن أمة الرسول ﷺ هي أمة الإجابة، وهي تضم العرب المؤمنين بالرسالة وأصحاب الكتاب، وأن الإنسانية هي أمة الدعوة، فالإسلام يسعى إلى تأسيس الأمة في العالم، واستيعاب العالم في الأمة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾(٥٧) ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾(٥٨)، إن طبيعة الخطاب القرآني، تُملي أن تبقى الأمة مفتوحة - أي في حالة تحقق - ما دامت في العالم ناحية لم تقتحمها الرسالة الجديدة لتسيطر أو توازن أو توحد، وعلى الرغم من اتجاهها الإنساني إلّا أن بدايتها محلية، وطنية، وقومية(٥٩)، ومما له دلالته البليغة،

التأكيد القرآني، بأن الرسل والأنبياء يبعثون إلى الحواضر والمستقرات الحضرية (القرى، القرية)[٦٠].

ومن هنا نفهم معنى اختيار المدينة كمركز للدعوة نشراً واستمراراً وقيادة[٦١]، وبعد هجرة الرسول ﷺ والصحابة إليها.

مثّل الإسلام في جوهره، الوحدة في كافة المفاصل الحيوية العربية، فثمة توحيد ديني يؤكد أن الله سبحانه وتعالى واحد، مقابل الوثنية القائمة على التعدد والتجزئة، وعدّ اللغة العربية الجامعة الموحدة بديلاً للاختلاف في لهجات القبائل، بحيث جاءت كلمة - عربي - في القرآن مرتبطة بالنسبة إلى اللغة العربية في العديد من الآيات[٦٢]، وجاء الإسلام بفكرة - الأمة - التي تنطلق من العقيدة[٦٣]، مقابل الشعوب والقبائل، وقد رأى بعض الباحثين أن أركان العقيدة الإسلامية تتوفر على مضمون سياسي واجتماعي ثوري ساعد على نقل الأمة العربية من حالة الشرك والانقسام إلى حالة التوحيد والوحدة الشاملة[٦٤] ويلاحظ أن القرآن الكريم قد بيّن فض الرسالة على العرب وأنهم قد حققوا وحدتهم بفعل الإيمان ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا﴾[٦٥] كما يلاحظ أن الرسول ﷺ قد أدرك البعد التوحيدي للإسلام ورسخه بقوله: «يا أيها الناس قولوا لا إله إلّا الله تفلحوا وتملكوا بها العرب وتذل لكم العجم»[٦٦] إذ نجد أن الدعوة موجهة إلى العرب بشكل شامل، وأن الوحدة ستفضي إلى التحرير من ربقة الاحتلال الأجنبي وتجاوز حالة التشرذم والإنقسام، وقد كانت مادة التغيير في الإسلام، عربية بالدرجة الأولى وكان الرسول ﷺ عربياً، ونصوص القرآن عربية، وأن المجتمع الذي سيقود التغيير هو المجتمع العربي.

وقد حدد الرسول ﷺ في إستخدامه كلمة - أمة - بعدها المتجسد

في كيان اجتماعي(٦٧)، ومن هنا قام بتطبيق المفهوم القرآني للأمة من خلال الاعتراف بوجود عصبيات اجتماعية من جهة، وتحديد العلاقة بالموحدين من أهل الكتاب من جهة أخرى(٦٨)، ومن المهم أن نشير إلى أن مفهوم الأمة قد بدأ وتطور في مكة وأخذ بعده النهائي في المدينة، فكان النبي نفسه أمة، وكان هو وأصحابه أمة ثم اتسع المفهوم ليضم كما سنرى، كل من لحق بهم وقبلهم، ففي المدينة وبعد الهجرة، بدأ الرسول ﷺ بتكوين الأمة وتشكيل الدولة من الشعوب والقبائل فكانت أمة في دولة المدينة (٦٩) وفي المدينة اعتمد الرسول ﷺ عدة إجراءات كان لها شأنها في بلورة الأمة وترسيخها والإعلان عن ميلادها وفق علاقتها بالعقيدة الجديدة، ويمكن لنا ان نحدد هذه الإجراءات الفاعلة والمؤثرة في:

● الهجرة: ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

وقف الإسلام من البداوة موقفاً متشدداً بحكم كونه قد انحاز إلى الاستقرار والتحضر، ولأن البداوة تكرس التسيب والخروج عن الجماعة والابتعاد عن المركزية ذات الطابع التوحيدي، فقد ألزم الإسلام المؤمنين بالهجرة والجهاد وعدّها استكمالاً لشرط البيعة فمن لا يهاجر ولا يدافع عن وحدة الجماعة ويشارك في تكوين الأمة المجاهدة لا يحق له أن يأخذ من خيرات الأمة والجماعة، وفي ضوء هذا نفهم دلالة تشجيع الهجرة إلى المدينة ومعناها إذ كانت تعني الإسهام في بناء المجتمع الناشيء الذي ينحاز إلى التحضر والاستقرار ومفارقة النزعات الفردية، مكوناً القوة التي تذود وتدافع عن وحدة الدولة العربية الإسلامية وأمة العقيدة.

● المؤاخاة: ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

كانت الأسباب الاقتصادية الخاصة بأوضاع المهاجرين؛ والأسباب

الاجتماعية الخاصة بمجتمع المدينة، ورغبة الرسول ﷺ في إحلال رابطة العقيدة بدلاً من رابطة الدم قد حكمت إيجاد نظام المؤاخاة، وصولاً إلى اضعاف النظام القبلي، وتمتين البناء الاجتماعي للأمة.

● **الصحيفة (الدستور):** ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

عدّت الصحيفة التي أعلنها الرسول ﷺ وثيقة سياسية واجتماعية واقتصادية ذات شأن بليغ في تنظيم وتطوير دولة المدينة، وكانت تعبيراً عن قيام - الأمة - في المدينة حيث وُضِعَ إطارُ الدولة.

● **الجهاد:** ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

يلاحظ أن الجهاد قد تحرك على مستويين، الأول داخلي تمثل في ضرورة الجهاد ضد اليهود الذين شكّلوا قوة مناهضة للدعوة، وضد المنافقين المتعاونين معهم ومع مشركي مكة الذي انصّب الجهاد ضدهم في البداية، وكانت حركة الجهاد متداخلة ومتكاملة ولها دورها في تحقيق وحدة أبناء الأمة، والثاني خارجي جاء بعد إنهاء حركة الردة وإعادة الوحدة من جديد ليتجسد في حروب التحرير العربية الإسلامية التي وسعت قاعدة الأمة.

وفي عصر الراشدين، حدث اتساع للأمة وتبلور فكرة الجماعة الواحدة، ونضجت فكرة الأمة من خلال الشورى في نظام الحكم، ووحدة الخليفة في تكاملها مع وحدة العقيدة والجماعة والأرض الواحدة، ومن خلال تعزيز أمة العقيدة والجهاد.. وقد وضع الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ الأساس المادي لإنضاج تكوين الأمة من خلال عدّه الأرض ملكاً للأمة جمعاء وتسامحه مع الأديان السماوية الأخرى، كما أعاد الاعتبار للعرب المرتدين وأشركهم في الجهاد، وكان وضعه التقويم الهجري يشير إلى نظرته للدولة ووعي الأمة بخصوصية تاريخها

المرتبط بالعقيدة، كما كان للعطاء دوره في تفرغ الأمة للجهاد، وجاء مصحف عثمان بن عفان ﷺ ليعلن السعي للتوحيد الثقافي وحماية الأمة من الاختلاف، وجاءت نظرة علي بن أبي طالب ﷺ للأرض متطابقة مع نظرة الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ.

وفي العصر الأموي، كان للإجراءات الإدارية والاقتصادية تأثيرها، حيث أضرت بمصالح الأجنبي وأوقفت التلاعب المالي إلى حد ما، وخففت من الاستفادة في تزوير العملة والاستفادة من سعر الصرف في عملية التبادل، وهي أمور أثرت في الكثير من الموظفين الذين كانوا يستفيدون من العمل في مؤسسات الدولة، لكنها منحت الدولة استقلالاً اقتصادياً. وترافق مع هذا تعريب الدواوين الذي أكد سيادة اللغة العربية والاستقلال الثقافي بحيث نلمس أكثر من محاولة لإيقاف هذه العملية القومية، وإزاء هذا الأمر بدأنا نتلمس أيضاً بواكير المحاولات التي سعت إلى تحطيم العروبة كانتماء ثقافي والدين الإسلامي كفلسفة للدولة. وفي هذه المرحلة بدأت الفعاليات الثقافية، عربية إسلامية، ولم يلتفت إلى الثقافات القديمة إلّا فيما بعد. وفي المرحلة ذاتها أفاد العرب من التراث الإداري - الذي اختلف من قطر لآخر - وفي إطار المفاهيم الإسلامية، ليعرف هذه المفاهيم ويطوّرها وينسجم وليتخذ خطوطاً واحدة في بلاد الخلافة، وهذا ما تحقق في أواخر العصر الأموي، ثم وضعت له الأسس الفكرية جزءاً من الكيان الثقافي والحضاري العربي الإسلامي[٧٠]- وقد قامت الفعاليات الثقافية بين العرب ثم شارك فيها المستعربة من الموالي، ويبدو من إستعراض أسماء من ذكر في بعض كتب التراجم والطبقات في صدر الإسلام أن نسبة الموالي، كانت متواضعة وأن جلهم كانوا موالي لبعض الشخصيات العربية[٧١] إذ يبدو أن مرحلة استقرار العرب في الأمصار وتجربة

الإصطدام بالحضارة القديمة في البلدان المحررة قد جعلتا العرب يعيشون وجهاً لوجه أمام قوميات وأديان عديدة الأمر الذي خلق حواراً فكرياً مع الشعوب الأخرى، ولعل هذا الحوار الفكري قد أشعر العرب بالتهديد وضرورة التأسيس الثقافي والبحث عن الأصول حماية للذات القومية[٧٢] لاسيما أن العصر العباسي قد شهد حركة صراع ثقافي أجنبي يستهدف نشر أفكار ومعطيات حضارية تتقاطع مع معطيات الحضارة العربية الإسلامية وتحاول التقليل من شأن العرب (كأمة) وضرب ثقافتهم لتضع البديل في ثقافة أجنبية تأمل أن تسود الدولة والحياة العربية، فضلاً عن تضمنها رغبة واضحة في ضرب السلطان العربي[٧٣].

لقد تعرضت الأمة في العصر العباسي إلى تحديات، وقد تطور مفهوم الأمة وتكوينها وفق الاستجابة للتحدي وتمثله ومن ثم وضع البديل الثقافي فكيف حصل هذا؟ وأية اتجاهات اتخذ التحدي، ومن ثم أية أساليب اعتمدت لإجهاضه وإحلال الرؤية العربية الإسلامية التي ترسخ فكرة الأمة؟.

من المعروف أنّ التحدي الفكري الأجنبي قد سعى إلى مصادرة صفة الأمة عن العرب وإلغاء الأمة العربية والتأكيد على أن العرب مجرد قبائل ولا يمتلكون مقومات الشعب[٧٤] وترافق مع هذا الموقف، الهجوم على اللغة العربية ونقدها بعنف، وهذا الهجوم ينم عن إدراك لدور اللغة في تشكيل ثقافة الأمة، ولذا فإن التقليل من شأنها يعني من جملة ما يعنيه إلغاء للثقافة العربية الإسلامية، نظراً لكون الدين والعلوم الإسلامية والتاريخ العربي قد كتب بالعربية[٧٥] إنّ مصادرنا التاريخية تشير بوضوح إلى استجابة فكرية عربية عارمة أسهم فيها الأدباء والمؤرخون والفقهاء وجندوا قدراتهم الفكرية لتأسيس رؤية حقيقية للثقافة العربية الإسلامية،

رؤية تقابل المبالغة والأسطورة بالعقل، والعصبية العرقية بالانفتاح، الأمر الذي أفضى إلى تشكيل فهم ثقافي لمعنى الأمة.

ونستطيع أن نبرز أهم أساليب المواجهة العربية الإسلامية، للتحدي الأجنبي، في التأكيد على نظرة ترجع أساس العروبة إلى الانتساب للسان العربي والثقافة العربية، فاللغة والعادات والأخلاق والبيئة الجغرافية هي التي تمنح الأمة سمة الوجود[٧٦] وتكامل مع هذا الأمر اعتبار اللغة العربية، رابطة أولى بين العرب، وتطور هذا الاتجاه لجعلها جذر العروبة وأساسها والانتساب إلى الأمة بحيث دفع هذا الموقف مفكراً كالجاحظ إلى عَدِّ المولى الذي يتثقف عربياً إلى أخلاق الأمة وشمائلها، عربياً[٧٧] وفي هذا عودة إلى المفهوم القرآني للعروبة وتجاوز للنظرة القبلية الضيقة التي ترى في النسب والمجموعة البشرية أساس الأمة، وقد أدّت فكرة عد العرب مجموعة قبائل لا تمتلك صفة الشعب والأمة، إلى استجابة واضحة في الدولة العربية الإسلامية، إذ انبرى المفكرون واللغويون والأدباء للبحث في مفهوم الأمة العربية والعمل على إنضاج رؤية ثقافية اجتماعية في هذا المجال، فالجاحظ يرى ان الثقافة واللغة والأخلاق المشتركة والبيئة الجغرافية هي التي تعطي الأمة صفة الوجود[٧٨]، واتخذ مفهوم الأمة عند المسعودي بعداً بشرياً يؤكد على أنها تتكون من شعوب وقبائل يجمعها موقف حضاري مشترك[٧٩] مع وجود إشارات تشير إلى الأمة على أساس الانتماء المشترك وترى في الكيان البشري أساساً للأمة مقابلة العرب بالعجم[٨٠] إلّا أن التركيز على وحدة الثقافة ونسبة الأمة العربية للغة والقيم المشتركة كانت هي السائدة وكانت بعثاً للمفهوم القرآني للأمة ذاتها ومن أسباب ولادة جديدة على وفق ما يرى الجاحظ[٨١]، ولقد كان للفكرة التي روّج لها أعداء الأمة، والقائلة بعدم وجود ثقافة للعرب قبل الإسلام أثرها في خلق استجابة عند

المفكرين والأدباء العرب جعلتهم يؤلفون كتباً تبرز وحدة الثقافة العربية على المستوى التاريخي وتجسد فكرة التواصل الإبداعي الحضاري في تاريخ الأمة[٨٢] وتجلّت النظرة الإنسانية والحضارية في الموقف من الأمم الأخرى في مؤلفات اليعقوبي والطبري والمسعودي، حيث أفردوا مساحات واسعة من تواريخهم عند الحديث عن حضارات العرب قبل الإسلام وملوكهم، تأكيداً لعراقة الأمة العربية وأصالتها، بيد أنهم لم ينسوا تاريخ الأمم الأخرى إذ أفصحوا عن نظرة إنسانية متفتحة تنصف الأمم الأخرى التي تحدثوا عنها في تاريخهم وهذا ما يشير إلى إيمان بوحدة الحضارات، وخصوصية حياة كل أمة دون أن يقعوا في تحريف معطيات أمة معينة أو يصادروا منجزاتها الحضارية[٨٣] ومن المهم أن نشير إلى أن الدولة قد قامت بتنظيم الأدباء والعلماء العرب ودعمهم للرد على دعاة التخريب الفكري الذي يستهدف ضرب كيان الأمة ممثلاً في العرب، وفكرها المتجسد حينذاك في العقيدة الإسلامية[٨٤] وهذا الأمر يؤشر إدراك الخلفاء أهمية الفكر في حماية ثقافة وكيان الأمة.

وفي ضوء ما سبق، يصبح صحيحاً القول بأن مفهوم العروبة وقد تحدد على أساس ثقافي - دينامية تتحدى التجزئة، سياسية أو جغرافية.

ومع أن إطار الثقافة العربية وضع في صدر الإسلام، إلّا أن مرحلة تكوين الثقافة العربية الإسلامية تجاوزت مرحلة الوحدة السياسية لبلاد الخلافة. وهذا يعني أن تكوين الأمة العربية تاريخياً في الإطار اللغوي الثقافي لم يقترن إلاّ جزئياً بمرحلة وحدتها السياسية[٨٥].

ويصحّ القول أيضاً أن الأمة لم تنصهر في الشعوب الأخرى أو تذوب فيها أثناء مرحلة الاصطدام الحضاري، إذ قام أبناؤها بتأسيس ثقافي وإبداعي شَكَّلَ سمات حضارتهم الخاصة بحيث يحق لنا الإقرار بأن الأمة أصبحت بعد مرحلة الصراع الفكري، أعمق جذوراً وأوسع أُفقاً

وأشدّ إنسانية وتعبيراً عن وجودها الأصيل، دون أن تنغلق على نفسها، حيث تمثلت أنضج ما في تراث الأمم الأخرى ووسمته بسمة عربية إسلامية، جسّدت خصوصية الأمة في التمثل والتركيب والإبداع الحضاري.

● هوامش البحث

(١) الروم: ٢٢.
(٢) الزمر: ٢٧-٢٨.
(٣) فصلت: ٣.
(٤) للتوسع في الوقوف على مزيد من تفاصيل الرؤية القرآنية للقوميات، أنظر: الأنصاري، محمد جابر، رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٨، ص ٨٩ - ٩٩.
(٥) الحديثي، نزار عبد اللطيف، الأمة والدولة في سياسة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، دار الحرية للطباعة، ط ١، بغداد ١٩٨٧، ص ١٣١.
(٦) سيف الدولة، عصمت، عن العروبة والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١ بيروت ١٩٨٦، ص ٢٦. وانظر: السيد، رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، دار إقرأ، بيروت ١٩٨٤، ص ٤٣١، حيث يحصرها في (٨) معانٍ. و: نصار، ناصيف، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ١٧-١٨.
(٧) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ)، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، ط ٢، بيروت ١٩٧٢، ج ٢، ص ١٩٥. وانظر: النحل/ ١٢٠.
(٨) هود/ ٨.
(٩) الزخرف/ ٢٢.
(١٠) آل عمران/ ١٠٤.
(١١) الأعراف/ ١٥٩.
(١٢) يونس/ ١٩.
(١٣) سيف الدولة، عصمت، عن العروبة والإسلام، ص ٢٦-٢٧.
(١٤) الأعراف/ ٣٨.
(١٥) الأنعام/ ٣٨.
(١٦) هود/ ٤٨.
(١٧) النحل/ ٩٣، وانظر: الشورى/ ٨. والطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ١٩٤-١٩٥.
(١٨) يونس/ ١٩.
(١٩) النساء/ ٤١.
(٢٠) القصص/ ٧٥.
(٢١) النحل/ ٣٦.
(٢٢) الجاثية/ ٢٨.
(٢٣) الجاثية/ ٢٨.
(٢٤) هود/ ٤٨.
(٢٥) الأعراف/ ١٦٨.
(٢٦) المائدة/ ٤٨.
(٢٧) هود/ ٤٨.
(٢٨) هود/ ٤٨. الأعراف/ ١٦٨.
(٢٩) الطبري، جامع البيان، ص ١٩٤-١٩٥.

(٣٠) المائدة/ ٦٦.
(٣١) القصص/ ٢٣.
(٣٢) البقرة/ ١٤٣.
(٣٣) آل عمران/ ١٠٤.
(٣٤) الأنبياء/ ٩٢.
(٣٥) آل عمران/ ١١٠.
(٣٦) الحديثي، نزار عبد اللطيف، الأمة والدولة...، ص ١٣٢. وانظر: سورة البقرة/ ١٤٣. آل عمران/ ١٠٤، ١١٠، الأنبياء/ ٩٢.
(٣٧) البقرة/ ١٢٨.
(٣٨) آل عمران/ ١١٠. البقرة/ ١٤٣.
(٣٩) سيف الدولة، عصمت، عن العروبة والإسلام، ص ٣٥.
(٤٠) هود/ ١١٨.
(٤١) فصلت/ ٤٤.
(٤٢) الحجرات/ ١٣.
(٤٣) آل عمران/ ٦٤.
(٤٤) أنظر: المائدة/ ٥.
(٤٥) العنكبوت/ ٤٦.
(٤٦) الممتحنة/ ٧.
(٤٧) البقرة/ ١٧٧.
(٤٨) البقرة/ ٢٥٦.
(٤٩) يونس/ ٩٩.
(٥٠) إبراهيم/ ٤.
(٥١) النحل/ ٣٦.
(٥٢) آل عمران/ ١٦٤.
(٥٣) البقرة/ ١٥١.
(٥٤) القصص/ ٥٩.
(٥٥) السيد، رضوان، الأمة والجماعة، ص ٣٩.
(٥٦) الزخرف/ ٤٤.
(٥٧) الأعراف/ ١٥٨.
(٥٨) سبأ/ ٢٨.
(٥٩) السيد، رضوان، الأمة والجماعة، ص ٥٠-٥١.
(٦٠) أنظر: الفرقان/ ٥١. الشعراء/ ٢٠٨. يوسف/ ١٠٩.
(٦١) المرجع السابق، ص ٥١. ونلاحظ هنا أن مكة كانت مستقراً حضرياً أُطْلِقَ عليه (أُمُ القُرى).
(٦٢) الشعراء/ ١٩٥. النحل/ ١٠٣. الأحقاف/ ١٢. يوسف/ ٢.
(٦٣) الدوري، عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٨٤، ص ٣٧.
(٦٤) الدكتور، هاشم الملاح، دور العقيدة الإسلامية في تحقيق وحدة العرب الأولى، مجلة آداب المستنصرية، العدد ٨، بغداد ١٩٨٤، ص ٦٣٣.
(٦٥) آل عمران/ ١٠٣.
(٦٦) ابن سعد، محمد بن سعد، كاتب الواقدي (ت ٢٣٠هـ)، كتاب الطبقات الكبير، تصحيح: إدوارد سخو، ليدن ١٣٢١/١٣٤٧ هـ، ج =

= ١، ق ١، ص ٤٥. ومما له دلالته، أن النبي ﷺ قد سمي بملك العرب. أنظر: ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة، ٤ ج، القاهرة ١٣٢٨هـ، ج ٤، ص ٣٤٧. كما أن النبوة أضفت على «المساعي البشرية اللامتناهية ثوباً توحيدياً صارماً». أنظر: جعيط، هشام، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، ط ١، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨. وثمة من قرر وجود صلة للاسلام منذ البداية بالمنظمة السياسية والاجتماعية للجماعة.. وأن تعاضد (الأمة) هو الإسهام الرئيس للدين الإسلامي.

أنظر: وات، مونتجمري، الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحداثة، ط ١، بيروت ١٩٨١، ص ٤٤-٤٥.

(٦٧) الحديثي، نزار عبد اللطيف، الأمة والدولة، ص ٣٣.

(٦٨) السيد، رضوان، الأمة والجماعة، ص ٥٨.

(٦٩) أنظر: العلي، صالح أحمد، إدارة الدولة الإسلامية وتنظيماتها الأولى، مجلة دراسات عربية إسلامية، عدد ١، سنة ١، إصدار اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، بغداد ١٩٨٢، ص ٢. و: آركون، محمد، مدخل لدراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة، مجلة الباحث، عدد ٦، سنة ١٢ تموز/ آب ١٩٨٠، ص ١٣.

(٧٠) الدوري، عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ٨٣-٨٤.

(٧١) المرجع نفسه، ص٨٤. ويشير في هامش الصفحة ٨٤ إلى أن نسبة الموالي كانت بين ٢٥-٣٠.

(٧٢) أنظر: ياسين، نجمان، أساليب مواجهة التحديات الثقافية في الدولة العربية الإسلامية، بحوث ندوة - التحدي والاستجابة في الثقافة العربية المعاصرة - بغداد ١٩٨٦، ص ٣٠٨.

(٧٣) المرجع نفسه، ص ٣١٤.

(٧٤) الدوري، عبد العزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٦٧، وترافق مع ذلك شك بأنساب العرب واعتبارهم أولاد أمة، ينظر: ابن قتيبة، رسائل البلغاء، كتاب العرب، ط ٤، القاهرة / ١٩٥٤، ص ٣٥٢.

(٧٥) التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح =

= غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ ج، لجنة التأليف والنشر ٣٩ - ١٩٤٤، ج ١، ص ٧٦-٧٧.

(٧٦) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، ثلاث رسال، باعتناء: فان فلوتن/ ليدن ١٩٠٢. ثلاث رسائل، تحقيق: يوشع فنكل، القاهرة/ المطبعة السلفية ١٩١٥، ص ٥-٦، ص ١٨-١٩.

(٧٧) حجج النبوة، ضمن رسائل الجاحظ، جمع: السندوبي، القاهرة ١٩٣٣، ج ١، ص ١٢، ص ٣١-٣٢.

(٧٨) الجاحظ، ثلاث رسائل، ص ٥-٦.

(٧٩) المسعودي، التنبيه والأشراف، القاهرة ١٩٣٨، طبعة دي غويه، ص ٧٥، ص ٧٨، ص ٨٠.

(٨٠) مؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، تحقيق: عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، بيروت، دار الطليعة ١٩٧١، ص ٦٩. وانظر: التنوخي، الفرج بعد الشدة، تحقيق: عبود الشالجي، بيروت، دار صادر ١٩٧٨، ج ١، ص ١٢٤.

(٨١) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ١، ص ١٠-١١.

(٨٢) أنظر: الصولي، أدب الكاتب، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٢١هـ، وابن قتيبة، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار الكتب، القاهرة ١٩٣٧.

(٨٣) أنظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، المكتبة الحيدرية، ط ٤، النجف ١٩٧٤. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ١٠ ج، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢. المسعودي، مروج الذهب، ٢ ج، دار الأندلس، بيروت ١٩٧٣.

(٨٤) إسماعيل، محمد حامد، البرامكة والشعوبية، أطروحة ماجستير غير منشورة، قدمت إلى كلية الآداب بجامعة الموصل عام ١٩٨٤، ص ١٦٩-١٧١.

(٨٥) الدوري، عبد العزيز، التكوين التاريخي، ص ١١٣.

نظرة الإسلام الإنسانية

إلى العلاقة بين الرجل والمرأة

هل صحيح أن الشبق هو الذي يحكم أبناء الأمة من الجنسين وهم يتعاملون مع أمور البدن؟ وهل أن الشهوات وإرضاء الغرائز والحيوانية، هي التي تحكم العرب المسلمين؟ أم أن ثمة نظرة للإسلام تمتلك خصوصية رفيعة المستوى الأخلاقي في التعامل مع شؤون البدن، ورسم العلاقة بين الجنسين؟

نحاول في هذا البحث، أن نتبين طبيعة النظرة الإنسانية التي أكدها الإسلام في تحديد علاقة الرجل بالمرأة من خلال البدن، ودلالات هذه العلاقة على مستوى النص القرآني الكريم والحديث النبوي الشريف، وقد قصرنا البحث على الفترة الأولى من ظهور الإسلام، أي على عصر الرسالة والراشدين، ودرسنا النصوص التي انبثقت عن بيئة الإسلام الأولى، في فترة نقاء وصفاء التجربة، وامتلاكها لنظافتها العربية الإسلامية، وصولاً إلى أبراز النظرة الإنسانية في هذا الشأن.

تتسم نظرة الإسلام بالاعتراف أن حياة المرء اليومية تتوفر على حوار مستتر ومستمر مع الله في جانب، وعلى حوار آخر بين الذكر والأنثى في جانب آخر، وصولاً إلى دمج الدين والبدن في المجتمع[١].

ويلاحظ أن القرآن الكريم يقرر بأن إحدى آيات الله الكبرى تتجسد في العلاقة بين الرجل والمرأة من خلال البدن في قوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(٢)، وفي ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾(٣) وفي ﴿وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا﴾(٤).

وهذا الأمر يشير إلى الثراء في وصف الحياة التي تقوم على التزاوج، وتهدف إلى إعمار الكون، وترسيخ المودة والرحمة والألفة، وبقية متممات العلاقة بين الرجل والمرأة والتي تتجلى لتؤكد أن الحب وسيلة للخلق. وتقترن الإشارات الى اللقاء بين الرجل والمرأة بالشاعرية والجمال والإيحاء الشفاف الذي يوحى ولا يفصح، ويشير ولا يعلن، والقرآن الكريم غني بهذه الإشارات ذات الدلالات الخصبة الرفيعة كقوله تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾(٥) و﴿فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا﴾(٦) و﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾(٧) و﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾(٨) و﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾(٩) و﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾(١٠) وقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾(١١)

وواضح هنا أن أعمال البدن تفضي إلى تحقيق مشيئة الله تعالى في تجديد الحياة وإضفاء المعنى عليها تطبيقاً لإرادته وتقديره للأمور المكتوبة على الخلق، وتؤكد التنظيم للعلاقة بين الرجل والمرأة، تلك العلاقة التي تسمو بأخلاقية الإنسان التي تشير إلى التواشج الديني والبدني في حياة المجتمع.

وفي ضوء هذا نجد أن الدين يشجع على مناقشة أمور البدن ويوليها الجدية التي تستحق بقصد تقديم فهم متكامل لأحد أهم جوانب الحياة البشرية، بحيث عدّ الغزالي الأخلاق الإسلامية على مستوى المبادئ

والأصول، أعلى شأناً مما هي عند غيرهم، لأنها تحقق النجاح في الدمج بين الحياة العائلية والمتعة البدنية[١٢].

والقرآن الكريم يعتمد الوضوح الساطع في تقرير فاعلية الغريزة وقوتها، ليس على مستوى الحياة الدنيا فحسب، وإنما يرفعها ويسمو بها إلى الحياة في الآخرة أيضاً، فالعلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة تستمر في الجنة اعتماداً على الإحساس بما هو أرضي ودنيوي، فتأتي فكرة وجود الحور العين، تصعيداً ورفعاً لواقع أرضي، لتجعل الفرد المؤمن العفيف يعيش السمو والحلم معاً، ويحقق الدمج بين ما هو واقعي وما هو متخيل، فالحور العين اللواتي يشبهن اللؤلؤ المكنون واللواتي لم يطمثهنَّ انس ولا جان، هن كواعب أتراب وعذارى متشوقات للمؤمن[١٣] وقد وصف الرسول العربي الكريم هؤلاء النساء بقوله: «أنّ المرأة من أهل الجنة ليرى بياضُ ساقها من وراء سبعين حلة حتى يرى مخها»[١٤] وإن المؤمن في الجنة يعيش نشاطه البدني بقوة[١٥] وقد فسّر بجرأة ووضوح بعض المفسرين كعبدالله بن عباس وعبدالله بن مسعود وقتادة ومجاهد علاقة المؤمنين بالحور العين[١٦].

ونلاحظ هنا، أن الأشياء في المرحلة التي ندرس كانت تسمى بصورتها الحقيقية دونما حرج أو تكلف، ولعل سبب هذا يعود إلى قوة المجتمع وازدهاره ومتانة دعائمه، ولذا كان يناقش مختلف الأمور والأفكار، دون وجل أو تردد لثقته بنفسه وقدرته على مواجهة الحقائق بواقعية[١٧].

لقد أشرنا أن المجتمع النظيف المتماسك لم يكن يخشى مناقشة العلاقة بين الرجل والمرأة، لأنه مجتمع واثق من نفسه، ونضيف بأن هذا المجتمع له أخلاقياته الجديدة ويريد أن يرسخها في أذهان الجماعة ولا بد له من مواجهتها بحيوية وصدق ولعلنا نجد في سلوك الرسول

الكريم ﷺ ما يعبّر وبشكل ساطع ونبيل على تعزيز التربية البدنية السوية في الحياة والمجتمع، فقد روي عنه قوله: «حبب إليّ من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرّة عيني في الصلاة»[١٨] وهو أمر يشير إلى حضور البدن بقوة في الرؤية النبوية التي لا تنفي فعله[١٩]، وهذه الرؤية ترتبط بأخلاق راقية عظيمة برزت في العديد من الممارسات والأحاديث النبوية التي تفخر بالذكورة وقوة الرجولة[٢٠] فقد نهى الرسول ﷺ عن المواقعة قبل الملاعبة[٢١] وعدّ القبلة بين الرجل والمرأة بمثابة رسول[٢٢]ولأن الآية القرآنية الخاصة بعدم إتيان الحامل قد قررت اعتزال النساء حتى يطهرن[٢٣]فقد راعى الرسول ﷺ هذا الأمر، وسعى في الوقت نفسه إلى تطمين حاجة البدن عن طريق السمو به ورفعه إلى علاقات شفيفة[٢٤] وقد كان الرسول ﷺ يصدر عن مفاهيم تربوية عالية في مجال البدن وتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة، وتحقيق موازنة بين الخيال والواقع في عملية تحويل نظر الرجل من امرأة أخرى إلى زوجته الشرعية، وقال: «إذا أبصر أحدكم امرأة فليأت أهله، فإن ذلك يرد ما في نفسه»[٢٥].

نخلص من هذا وجود علاقة وطيدة معترف بها عن دور البدن في المجتمع وفقاً للنص القرآني الكريم والسنّة النبوية الشريفة، وإن هذا الفهم قد شمل صدر الإسلام بالدرجة الأولى، وبعضها من العصر الأموي، حيث أن العادات الراسخة والمفاهيم المتأصلة للشعوب التي دخلت الإسلام، ظلّت حيّة وإن اتشحت بالرداء الإسلامي[٢٦] وكان لها تأثيرها في إدخال رؤية مغايرة للفهم الأول قبل مرحلة الاصطدام والتفاعل الحضاري.

وهنالك مسألة مهمة في هذا المجال أيضاً، تتعلق بتأثير المفاهيم السابقة للإسلام وتسربها إلى المجتمع لأنها قد بقيت في العقل الجمعي للمسلمين، وقد رأى أحد الباحثين أن اللغة العربية أدت هذا الدور وعليه:

«فإن واحدة من الصعوبات الكبرى التي كان يمكن للديانة الناشئة أن تصطدم بها، هي ضرورة وضع مجموعة أخرى من المفاهيم تعارض تلك التي اعتاد العرب أن يجدوها في لغتهم، وقد برهنت الأيديولوجية الإسلامية على مرونة ورهافة في هذا المجال[٢٧] وربما كان لسحر الماضي قبل الإسلام فيما بعد دوره في نظر العربي الذي أخذ يتطلع إليه كمثال ونموذج ومعين قيّم يستنهضها من جديد، في محاولة تشبه حنين الإنسان إلى طفولته الأولى والعودة إلى حضن الأم، وتترافق مع هذا الأمر مسألة في غاية الأهمية، ولها أن تبين لنا أسباب ظهور ممارسات بدنية غير شرعية في عصر الرسالة والراشدين بالذات ونعني بذلك امتداد مفاهيم عصر ما قبل الإسلام وعاداته القديمة إلى بنية المجتمع الجديد»، ويسعفنا مؤرخ ومفسر كبير من مؤرخينا القدامى بتفسير ما نعني والتدليل على صحة فرضيتنا بقوله: «.. عن سعيد ابن جبير، قال: كان الناس على جاهليتهم إلّا أن يؤمروا بشيء أو ينهوا عنه»[٢٨] وهذا يعني أن الحلال في العلاقات بين الرجل والمرأة كان يتداخل مع الحرام في هذه العلاقة، وأن الحرام لم يحرم إلّا لأنه كان موجوداً، ويمارس في بعض الأوساط على مستويات معينة.

ويولي الإسلام للزواج أهمية قصوى، فالزواج في المنظور الإسلامي وفقاً لما بينه القرآن الكريم يفضي إلى المودة والرحمة، ويعد أحد شروط الاجتماع الإنساني[٢٩] فهو علاقة الكمال الإنساني، وآية لمشيئة الله، وتجديد لمعجزة الخلق، وهو وسيلة للمعرفة من خلال البدن حتى ليعّد وسيطاً إلى الجوهر مع الطيب والصلاة، ولذا فليس اتفاقاً أن جهنم تعني العزلة والوحدة، أي غياب الحب، في حين تشدو الجنة في المقابل بالحب الكامل والكلي والشامل[٣٠] وقد عدّ الرسول ﷺ النكاح من سنن المرسلين[٣١]ونهى عن التبتل والإخصاء ومفارقة

النساء[٣٢]، لا بل نجد ثمة حديث يصبُ اللعنة على من يستطيع الزواج ولا يفعل ذلك[٣٣] ونصح الرسول ﷺ الشباب القادر على الزواج أن يتزوج لأن الزواج أغض للبصر وأحصن للفرج[٣٤]، وسعى إلى ربط الزواج الذي يثمر الذرية بقوة الأمة وحاجتها إلى الرجال، فقال أن الزواج من المرأة الولود يؤدي إلى زيادة أبناء الأمة، ولذا أفصح عن ذلك بقوله: «أنني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة»[٣٥].

ويرى أحد الباحثين أن هذه السمات للزواج في الإسلام تتفق والحالة الاقتصادية والحربية في تلك المرحلة، حيث تعد النساء رأسمالاً بيولوجياً لا ينبغي أن يترك معطلاً غير منتج، إضافة إلى المكانة الاجتماعية التي وعد بها الرسول ﷺ أتباعه تبعاً لقوله: «أفضل هذه الجماعة أكثرهم زواجاً»[٣٦].

فالزواج وفق المعنى الذي أوردناه يضع الفرد ضمن الأمة، ومن هنا نفهم دلالة ومعنى الهجوم على العزوبية وربطها بالشر الاجتماعي في قول الرسول ﷺ: «شراركم عزابكم وأراذل أمواتكم عزابك[٣٧] كما أن النكاح قد عدّ بمثابة رزق «التمسوا الرزق»[٣٨] وجعل قرين العبادة والمسجد «سعيك إلى المسجد وانصرافك إلى أهلك في الأجر سواء»[٣٩] والزواج صدقة وأجر[٤٠] ومن المهم الإشارة إلى الحب كشرط ضروري في النكاح، فقد قيل للرسول ﷺ أن رجلين قد تقدما إلى يتيمة الأول موسر، والثاني معسر، وهي تهوى المعسر، فبارك رغبتها وقال: «لم ير للمتحابين مثل النكاح»[٤١] وكان الرسول ﷺ يأذن بزواج المرأة التي تتشوق للنكاح بعد رحيل زوجها واستشهاده بعد أربعة أشهر[٤٢] كما شجع على زواج المرأة التي فارقها زوجها بعد أن تضع حملها[٤٣] وقد أوصى الرسول ﷺ بإعلان النكاح، وفعل مثل ذلك عمر ابن الخطاب رضي الله عنه[٤٤] إذ كانت طقوس الزواج تهدف أساساً إلى إحاطة العلاقة البدنية

بالإشهار، وفي أوسع حدوده فوظيفة النكاح لا ترتهن بإزاة المحرمات ولكن بإشهارها، وذلك لأنه أكثر أشكال العلاقات البدنية حلالاً وأوفرها شرعية(٤٥).

ويظهر أن الرغبة في زيادة أبناء الأمة كانت من أسباب حرص الرسول ﷺ في التوصية بالزواج من الولود(٤٦) أما ما يقال عن توجيهات الرسول ﷺ بالزواج من الأبكار وتفضيلهن على المرأة الثيب(٤٧) فأمر لا يبدو متسقاً مع الممارسة الواقعية لشخصه الكريم، حيث كانت جميع نسوته باستثناء السيدة عائشة ﵂ قد تزوجن من قبل، ولذا لا يعقل أن يوجه بشيء ويفعل عكس ذلك، ومن هنا فأنا اعتقد أن تلك الأحاديث الخاصة بتفضيل البكر على الثيب، قد جاءت عن فترات متأخرة، أضف إلى هذا، أن الموقف من الثيب تقليد عربي عرفه عرب ما قبل الإسلام وكان يخفض مكانة المرأة(٤٨).

وتفيد مصادرنا الأولية بأن الصحابة الأوائل وأبناءهم كانوا يرون في الزواج عزةً ومنعةً لمن ينجب الأولاد وتكثر ذريته(٤٩) وأن كثرة نكاح الرجل للنساء مؤشر على النعمة والغنى والسيادة(٥٠)، وقد قال عمر بن الخطاب ﵁ لرجل لم يتزوج: «ما يمنعك من الزواج إلّا عجز أو فجور»(٥١) وأوصى عمر المسلمين بقوله: «لا تكرهوا فتياتكم على الرجل القبيح فإنهنّ يحببن ما تحبون»(٥٢).

ووجّه الرسول ﷺ بالزواج من الأباعد فقال: «اغتربوا لا تضووا»، أي لا يتزوج الرجل القرابة، فيجيء ولده ضاوياً(٥٣) وكذلك وجّه عمر بن الخطاب ﵁ فقال: «يا بني السائب، أنكم قد أضويتم - ضعفتم - فانكحوا في النزائع - جمع نزيعة وهي المرأة التي تزوج في غير عشيرتها»(٥٤) ورأى أحد الباحثين في الحث على الزواج من الأباعد بعداً اجتماعياً يسهم في تكوين الأمة، وعملاً صحياً، فقال: «فأما الغاية

الاجتماعية فهي ربط الأسر والعشائر بلحمة النسب والقربى، فتخف بذلك حدة العصبية القبلية التي يرفضها الإسلام، وأما الغاية الصحية فهي تجديد الدم في النسل»[٥٥].

إنَّ الدلائل والقرائن التاريخية التي أوردناها تنهض لتكون شواهد على الرؤية الواقعية والإنسانية التي أكدها الإسلام بجرأة ووضوح لتحديد علاقة الرجل والمرأة وفق أخلاقية رفيعة زاخرة بغنى الروح والدين، وتحقيق التكامل بين ما هو أرضي وما هو سماوي، بين ما هو واقعي وبين ما هو متخيل.



● **المصادر الأولية:** ●

■ ١ - **القرآن الكريم.**

■ ٢ - **الأصبهاني، أبو قاسم حسين بن محمد الراغب الأصبهاني** (ت ٥٠٢هـ) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.

■ ٣ - **الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ)** الأغاني، ج ١، ج ١٦، طبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٣٠، فما بعد، ج١٧ - ج ٢٤، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٩ فما بعد.

■ ٤ - **الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة** (ت ٢٧٩هـ) سنن الترمذي، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ١، القاهرة ١٩٣٧.

■ ٥ - **الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري** (ت٤٢٩هـ) لطائف اللطف، تحقيق: عمر الأسعد، دار المسيرة، ط ١، بيروت ١٩٨٠.

■ ٦ - **الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر** (ت ٢٥٥هـ). البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر: مكتبة الخانجي، ومكتبة المثنى ببغداد، ٤ ج، ط ٢، ١٩٦١.

■ ٧ - **الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي** (ت ٣٧٠هـ). أحكام القرآن، المطبعة البهية المصرية، ١٣٤٧هـ.

■ ٨ - **ابن حجر المكي** (ت ٩٧٤هـ). كتاب الإفصاح عن أحاديث النكاح، تحقيق: محمد شاكر امرير المياديني، المكتبة العالمية، بغداد ١٩٨٨.

■ ٩ - **أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحق الأزدي السجستاني** (ت ٢٧٥هـ). سنن أبي داود، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ١، القاهرة ١٩٥٢.

■ ١٠ - **ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي** (ت ٢٣٠هـ). كتاب الطبقات الكبير، تصحيح: إدوارد سخو، ليدن ١٣٢١/ ١٣٤٧هـ.

■ ١١ - **ابن شبة، أبو زيد عمر النميري البصري** (ت ٢٦٢هـ). كتاب تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ج ٤، دار الأصبهاني للطباعة، جدة ١٣٩٣هـ.

■ ١٢- **الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد** (ت ٣٦٠هـ). المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط ٢، بغداد ١٩٨٤.

■ ١٣ - **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير** (ت ٣١٠هـ). جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، ط ٢، بيروت ١٩٧٢، (عن الطبعة الأولى الكبرى ببولاق سنة ١٣٢٨هـ).

■ ١٤ - **ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي** (ت ٣٢٨هـ). العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وزميلاه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج ٧، القاهرة ١٩٦٥.

■ ١٥ - **العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله** (ت ٣٦٥هـ). جمهرة الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميلاه، ط١، القاهرة ١٩٦٤.

■ ١٦- **القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي** (ت ٣٥٦هـ). ذيل الأمالي والنوادر، مركز الموسوعات العالمية، بيروت.

■ ١٧ - **ابن قتيبة، أبو محمد بن عبدالله بن مسلم** (ت ٢٧٦هـ). عيون الأخبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٦٠).

■ ١٨ - **ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي** (ت ٧٥١هـ). الطب النبوي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

■ ١٩ - **مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)**. الموطأ، تحقيق : فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، ط ١، بيروت ١٩٧٩ .

■ ٢٠ - **مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)**. صحيح مسلم، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ج ٥، بيروت.

● **المراجع الثانوية:** ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

■ ١ - **بوحديبة، عبد الوهاب**. الإسلام والجنس، ترجمة: هالة العوري، مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٨٧ .

■ ٢ - **الترمانيني، عبد السلام**. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، عالم المعرفة، عدد٨٠، الكويت١٩٨٤.

■ ٣ - **المنجد، صلاح الدين**. الحياة الجنسية عند العرب، دار الكتاب الجديد، ط ١، بيروت ١٩٧٥.

■ ٤ - **زيعور، علي**. نحو نظرية عربية في الجسد والإنسان، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت ـ باريس، ٥ـ١٥ نيسان ١٩٨٨.

■ ٥ - **الطاهر، لبيب**. سوسيولوجيا الغزل العربي، مجلة قضايا عربية، العدد ٢، سنة ٧، شباط ١٩٨٠ .

■ ٦ - Rodinson. Maxime, mohammed, PENCUIN Books London, 1977 (Translated from the prencbby Anne carter).

■ ٧ - **حرب، علي**. خطاب اللذة ولـذة الخطاب، مجلة الفكـر العربي المعاصر، بيروت - باريس ٥٠ - ٥١، نيسان ١٩٨٨ .

■ ٨ - O. L. Farrage, A MOSLIM VIEW OF SEXULITY, CAIRO, 1970.

● هوامش البحث

(١) بوحديبة، عبد الوهاب، الإسلام والجنس، ص ١٦ـ١٧.

(٢) الروم/ ٢١.

(٣) البقرة/ ١٨٧.

(٤) سبأ/ ٨. ويقول أحد الباحثين المعاصرين «وإذا تركنا جانباً حرص العربي على أن تكون له ذرية، فإن الدعوة إلى التناسل والتكاثر متصلة بواجب مقدس، مقرر داخل الجماعة، ولو ترك الناس النكاح، لم يكن غزو ولا حج، ولا كذا ولا كذا، على ما يقول ابن الجوزية». أنظر: لبيب، الطاهر، سوسيولوجيا الغزل العربي، ص ٢٤١. وقد جاء في تاريخ المدينة المنورة، ج ٢، هامش ص ٤٠٧، لإبن شبه: أن رجلاً سأل النبي ﷺ: ما فضل من جامع أهله محتسباً؟ قال: غفر لهما البتة.

(٥) المجادلة/ ٣.

(٦) الأعراف/ ١٨٩.

(٧) المائدة/ ٦.

(٨) البقرة/ ٢٢٢.

(٩) البقرة/ ١٨٧.

(١٠) البقرة/ ٤٩.

(١١) البقرة / ١٨٧.

(١٢) Farrag, O, L, Amoslem View of Sexuality P. R. 2.4.

(١٣) أنظر: الدخان/ ٥٤، الواقعة/ ٢٢-٢٣، الرحمن/ ٧٤، النبأ/ ٣٣، الواقعة/ ٣٥ـ٣٧، لنلاحظ هنا أنَّ القديس أفرام أحد آباء الكنيسة السريانية الذي عاش في القرن السابع الميلادي، قد وصف الحور العين في نص له، ووعد اتباعه بهن.

Rodilnson, Maxime, Mohammed, P 244.

(١٤) الترمذي، السنن، ج ٤، ص ٦٧٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٧٧.

(١٦) المنجد، صلاح الدين، الإسلام والجنس، ص ٢٩، نقلاً عن تفسير القرطبي، ج ١٥، ص ٤٣.

(١٧) للتوسع والاطلاع على صراحة ووضوح الصحابة والتابعين في مناقشة أمور البدن والعلاقة السوية بين الرجل والمرأة، أنظر: ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ق ١، ص ٢٨٧. مالك، الموطأ، ص ٦٣، ٦٥. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ٢٢، ٢٥، ٣٧، ٨١، ٩٢. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٦، ص ٢٨٠ـ٢٨١. ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، ص ١٩٦-١٩٨. أخبار النساء، ص ٤٢. الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢٤٠، ٢٧٠. الطبراني، المعجم الكبير، ج ٨، ص ٩٦.

(١٨) ابن سعد، الطبقات، ج ١، ق ٢، ص ٩٦.

(١٩) حرب، علي، خطاب اللذة ولذة الخطاب، ص ٤٤.

(٢٠) المصدر السابق، المكان نفسه.

(٢١) ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، ص ١٩٧. وكان الحسن بن علي ﷺ يقول: «إذا خلوتم بالنساء فداعبوهن ولاعبوهن ولا تكونوا كالفحل يأتي البهيمة بغتة». أنظر: الثعالبي، لطائف اللطف، ص ٢٨.

(٢٢) ابن حجر المكي، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ١١٧.

(٢٣) أنظر: البقرة/ ٢٢٢.

(٢٤) أبو داود، السنن، ج ١، ص ٦٢. وللتوسع، أنظر: مسلم، صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٤٢. مالك، الموطأ، ص ٦٣. الجصاص، أحكام القرآن، ج ١، ص ٣٩٧.

(٢٥) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٢٠١. أبو داود، السنن، ج ١، ص ٤٩٦.

(٢٦) بوحديبة، عبد الوهاب، الإسلام والجنس، ص ٥ «الرأي للمترجمة هالة العوري».

(٢٧) لبيب، الطاهر، سوسيولوجيا الغزل العربي، ص ٢١٦.

(٢٨) الطبري، جامع البيان، ج ٤، ص ١٥٦. «من المهم أن نشير هنا إلى أن الفقهيات قد نظمت أمور البدن إذ: ليس الجسد في الفقهيات والأحاديثية، مدعو إلى الأماتات والتقشف والأنقهارات، هو مدعو فقط إلى أن ينضبط وفق معايير تدمجه في الجماعة، وتسمو به إلى الإيمان والطهارة، أنه حقيقة، موضع احترام، ومركز ارتباط الأرض بالسماء وتحاورهما، وغرض - موضوع - للتشريع الذينظم كي يرفع ويصقل. زيعور، علي، نحو نظرية عربية في الجسد والإنسان، ص ٣٧».

(٢٩) الروم/ ٢١.

(٣٠) بو حديبة، عبد الوهاب، الإسلام والجنس، ص ٥٠، ١٢٤، ١٣٥، ١٤٤.

(٣١) الترمذي، سنن الترمذي، ج ٣، ص ٣. ابن حجر، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٤٦.

(٣٢) ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ق ١، ص ٢٨٧-٢٨٨. الترمذي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٩٣-٣٩٤. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ١٨.

(٣٣) الطبراني، المعجم الكبير، ج ٨، ص ٩٩.

(٣٤) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٠١٩.

(٣٥) ابن حجر، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٢٦.
(٣٦) بو حديبة، عبد الوهاب، الإسلام والجنس، ص ١٣٤. وقد قال ابن عباس: «خير هذه الأمة أكثرها نساءً». ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، ص ١٩٥. وانظر: القالي، ذيل الأمالي والنوادر، ص ٤٨.
(٣٧) ابن حجر، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٤٦.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٤٠) بو حديبة، عبد الوهاب، الإسلام والجنس، ص ١٣٦.
(٤١) المصدر السابق، ص ٧٢. ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، ص ١٩٥.
(٤٢) الترمذي، سنن الترمذي، ج ٣، ص ٤٩٨.
(٤٣) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١١٢٢.
(٤٤) ابن حجر، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٥٠، ٥٣.
(٤٥) بوحديبة، عبد الوهاب، الإسلام والجنس، ص ٣٩.
(٤٦) المصدر السابق، ص ٢٦.
(٤٧) الترمذي، سنن الترمذي، ج ٣، ص ٤٠٦. الأصبهاني، الأغاني، م ٢، ج ١، ص ٢٨٩.
(٤٨) العسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ٢٨٩.
(٤٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٤.
(٥٠) الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢٠٠.
(٥١) القالي، ذيل الأمالي والنوادر، ص ٤٨.
(٥٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ١١.
(٥٣) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١٨٥.
(٥٤) المصدر السابق، ص ٣.
(٥٥) الترمانيني، الزواج عند العرب، ص ١٩٤.

الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية

لتنظيم أشكال الزواج في الإسلام

قراءة تاريخية في عصر الرسالة والراشدين

● حث الإسلام على الزواج: ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

ابتداءً لا بدّ من الإقرار بأن الزواج في المنظور الإسلامي وفقاً لما بيّنه القرآن الكريم يفضي إلى المودة والرحمة، ويعد احد شروط الاجتماع الإنساني[١] فهو علامة الكمال الإنساني، وآية لمشيئة الله، وتجديد لمعجزة الخلق، وهو وسيلة للمعرفة من خلال البدن، حتى ليعد وسيطاً إلى الجوهر مع الطيب والصلاة، ولذا فليس اتفاقاً أن جهنم تعني العزلة والوحدة، أي غياب الحب، في حين تشدو الجنة في المقابل بالحب الكامل والكلي والشامل[٢] وقد عدّ الرسول ﷺ النكاح من سنن المرسلين[٣] ونهى عن التبتل والإخصاء ومفارقة النساء[٤] لا بل ثمة إشارة تصب اللعنة على من يستطيع الزواج ولا يفعل ذلك[٥] ونصح الرسول ﷺ الشباب القادر على الزواج أن يتزوج، لأن الزواج أغض للبصر وأحصن للفرج[٦]، وسعى إلى ربط الزواج الذي يثمر الذرية بقوة الأمة وحاجتها إلى الرجال فيقال أن الزواج من المرأة الولود يؤدي إلى زيادة أبناء الأمة، ولذا أفصح عن ذلك بقوله: «إنني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة»[٧] ورأى أحد الباحثين أن هذه السمات للزواج في الإسلام تتفق والحالة الاقتصادية والحربية في تلك المرحلة، حيث تعد النساء رأسمالاً

بيولوجياً لا ينبغي أن يترك معطلاً غير منتج، إضافة إلى المكانة الاجتماعية التي وعد بها الرسول ﷺ أتباعه تبعاً لقوله: «أفضل هذه الجماعة اكثرهم زواجاً»[٨]، فالزواج وفق المعنى الذي أوردناه يضع الفرد ضمن الأمة، ومن هنا نفهم دلالة ومعنى الهجوم على العزوبية، وربطها بالشر الاجتماعي في قول الرسول ﷺ: «شراركم عزابكم وأراذل موتاكم عزابكم»[٩]، كما أن النكاح قد عدّ بمثابة رزق، «التمسوا الرزق في النكاح»[١٠] وجعل قرين العبادة والمسجد - سعيك إلى المسجد وانصرافك إلى أهلك في الأجر سواء -[١١] والزواج صدقة وأجر[١٢] ومن المهم الإشارة إلى الحب كشرط ضروري في النكاح، فقد قيل للرسول ﷺ إن رجلين قد تقدما إلى يتيمة، الأول موسر، والثاني معسر، وهي تهوى المعسر، فبارك رغبتها، وقال - «لم يَرَ للمتحابين مثل النكاح -[١٣] وكان الرسول ﷺ يأذن بزواج المرأة التي تتشوق للنكاح بعد رحيل زوجها واستشهاده بأربعة أشهر[١٤] كما شجّع على زواج المرأة التي فارقها زوجها بعد أن تضع حملها[١٥]وقد أوصى الرسول ﷺ بإعلان النكاح، وفعل مثل ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه[١٦] إذ كانت طقوس الزواج تهدف أساساً إلى إحاطة العلاقة الجنسية بالإشهار، وفي أوسع حدوده، فوظيفة النكاح لا ترتهن بإزالة المحرمات ولكن بإشهارها وذلك لأنه أكثر أشكال العلاقات الجنسية حلالاً وأوفرها شرعية»[١٧].

ويظهر أن الرغبة في زيادة أبناء الأمة، كانت من أسباب حرص الرسول ﷺ في التوصية بالزواج من الولود[١٨]، أما ما يقال عن توجيهات الرسول ﷺ بالزواج من الأبكار وتفضيلهن على المرأة الثيب[١٩] فأمر لا يبدو متسقاً مع الممارسة الواقعية لشخصه الكريم، حيث كانت جميع نسوته باستثناء السيدة عائشة رضي الله عنها قد تزوجن من قبل، ولذا لا يعقل أن يوجه بشيء ويفعل عكس ذلك، ومن هنا فأنا أعتقد أن

تلك الأحاديث الخاصة بتفضيل البكر على الثيب، قد جاءت عن فترات متأخرة، أضف إلى هذا أن الموقف من الثيب تقليد عربي عرفه عرب ما قبل الإسلام، وكان يخفض مكانة المرأة[٢٠] وتفيد مصادرنا الأولية بأن الصحابة الأوائل وأبناءهم، كانوا يرون في الزواج عزةً ومنعةً لمن ينجب الأولاد وتكثر ذريته[٢١] وأن كثرة نكاح الرجل للنساء مؤشر على النعمة والغنى والسيادة[٢٢] وقد قال عمر بن الخطاب ﷺ لرجل لم يتزوج: «ما يمنعك من الزواج إلّا عجز أو فجور»[٢٣] وأوصى عمر المسلمين بقوله: «لا تكرهوا فتياتكم على الرجل القبيح فإنهنّ يحببن ما تحبون»[٢٤]

ووجّه الرسول ﷺ بالزواج من الأباعد فقال: «اغتربوا لا تضووا - أي لا يتزوج الرجل القرابة القريبة، فيجيء ولده ضاوياً»[٢٥] وكذلك وجّه عمر بن الخطاب ﷺ فقال: «يا بني السائب، أنكم قد أضويتم - ضعفتم - فانكحوا في النزائع - جمع نزيعة - وهي المرأة التي تزوج في غير عشيرتها»[٢٦] ورأى أحد الباحثين في الحث على الزواج من الأباعد بعداً اجتماعياً يسهم في تكوين الأمة وعملاً صحياً، فقال: «فأما الغاية الإجتماعية فهي ربط الأسر والعشائر بلحمة النسب والقربى فتخف بذلك حدة العصبية القبلية التي يرفضها الإسلام، وأما الغاية الصحية، فهي تجديد الدم في النسل»[٢٧].

● أشكال الزواج والعلاقات الجنسية عند عرب ما قبل الإسلام: ●●●

أجملت السيدة عائشة زوج النبي ﷺ نكاح الجاهلية في أربعة أشكال، ففي رواية مرفوعة إلى عروة بن الزبير «أن عائشة ﷺ زوج النبي ﷺ أخبرته أن النكاح كان في الجاهلية على أربعة أنحاء: فكان منها نكاح الناس اليوم، يخطب الرجل إلى الرجل وليته فيصدقها ثم ينكحها، ونكاح آخر، كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها

أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبداً حتى يتبين حملها من ذاك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إن أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح يسمى نكاح الاستبضاع، ونكاح آخر يجتمع الرهط دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت ومرّ ليالٍ بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، فتقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم، وقد ولدت، وهو ابنك يا فلان، فتسمي من أحبت منهم باسمه فيلحق به ولدها، ونكاح رابع، يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها وهنّ البغايا كن ينصبن على أبوابهنّ رايات تكن علماً لمن أرادهنّ دخل عليهنّ، فإذا حملت فوضعت حملها جمعوا لها، ودعوا لهم القافة، ثم ألحقوا ولدها الذي يرون، فالتاطه - التصق به ودعي ابنه لا يمتنع من ذلك - فلما بعث الله محمداً ﷺ هدم نكاح أهل الجاهلية، إلّا نكاح أهل الإسلام اليوم»[٢٨].

ويظهر أن الأشكال التي أوردتها السيدة عائشة ﵂ كانت هي السائدة، مع ملاحظة أن بعضها ربما كان نادراً، وله أسبابه الخاصة الاستثنائية كما سنرى، وللتدليل على وجود أشكال أخرى للنكاح، نورد نص ابن حبيب الذي يقول فيه: «وامرأة يكون لها خليل يختلف إليها، فإن ولدت قالت: هو لفلان، فيتزوجها هذا، والرجل يقع على أمة قوم فيبتاع ولدها فيرغب فيدعيه ويشتريها ويتخذها امرأة»[٢٩].

وعرف العرب قبل الإسلام شكلاً معيناً من النكاح، وهو أن ينزل الشخص عن امرأته إلى شخص آخر بالتبادل، فقد أورد البيروني نصاً يشير إلى هذا بقوله: «ومنها أن كان يقال للآخر أنزل عن امرأتك لي وأنزل لك عن إمرأتي فيفعلان بالبدل»[٣٠] ويبدو أن هذا الشكل من

النكاح قد امتد إلى عصر النبي ﷺ وبالتحديد إلى الفترة التي أعقبت فتح مكة[٣١]، كما وجد نكاح الشغار الذي يرى فيه علماء الاجتماع ظاهرة بديلة عن شراء المرأة إذا عجز الرجل عن شرائها، فإذا كانت لديه ابنة أو أخت فإنه يتفق مع رجل مثله على أن يزوج كل منهما ابنته أو أخته للآخر، فتكون كل منهما ثمناً للأخرى[٣٢]. ومن أشكال النكاح الأخرى التي عرفها عرب ما قبل الإسلام وامتدت إلى عصر الرسالة، زواج الأبن الأكبر أو أحد الأبناء زوجة أبيه، وقد ذكر لنا أحد مؤرخينا القدامى سبع نساء تزوجن بهذه الطريقة[٣٣] وأطلق على هذا الشكل من النكاح اسم الضيزن، ويظهر أنه عادة فارسية شنيعة دخلت على الحياة العربية، إذ قال أوس بن حجر:

والفارسية فيكم غير منكرة فكلكم لأبيه ضيزن سلف[٣٤]

ويظهرأن هذا الإجراء كان يستهدف حصر الثروة داخل العائلة، إذ: «كان الرجل إذا مات، قام أكبر ولده فألقى ثوبه على امرأة أبيه، فورث نكاحها فإن لم يكن له حاجة فيها، تزوجها بعض أخوته بمهر جديد»[٣٥]. وربما عمد الرجل في هذا الشكل من أشكال العلاقة إلى منع المرأة من الزواج وعضلها لحصر المال في الأسرة[٣٦] ويحق للمرأة أن تملك نفسها إذا دفعت تعويضاً مالياً للوارث لتحصل على حريتها[٣٧] ومهما يكن فقد كان هذا النكاح مذموماً عند العرب الذين سموه نكاح المقت، وكان المولود منه مقيتاً[٣٨] وقد وجد مؤرخ معاصر سبباً معقولاً أيضاً في تفسير نكاح الضيزن فقال: «الفكرة الكامنة وراء ذلك هي أن قدرة المرأة على إنجاب الأطفال من حق قبيلة الولد، وأنه يحق لابن المتوفى أو أخيه، أو بالأحرى يجب عليه أن يحقق هذه الإمكانيات[٣٩] ووجد نكاح المتعة عند عرب ما قبل الإسلام وامتد الى عصر الرسالة والراشدين[٤٠].

ويرى باحث أن هذا النوع من النكاح كان يعقد من قبل التجار في أسفارهم، والغزاة في غزواتهم، وإن الأولاد فيه ينسبون إلى أمهم، أو إلى عشيرة الأم، وقد كان معروفاً بمكة قبل الإسلام، وكان الحجاج يستمتعون بنساء يفدن إلى مكة لهذا الغرض[٤١]، وعرف عرب ما قبل الإسلام، المضامدة، وهي شكل من أشكال النكاح متأتٍ عن دوافع اقتصادية صرف، فالمضامدة من الضمد، وهو اللف والعصب، وكانت في الجاهلية تطلق على معاشرة المرأة لغير زوجها، وكانت تلجأ إليها نساء القبائل والأسر الفقيرة زمن القحط، ويضطرها الجوع إلى دفع نسائها في المواسم التي تعقد فيها الأسواق لمضامدة رجل غني، تحبس المرأة نفسها عليه، حتى إذا غنيت بالمال والطعام عادت إلى زوجها[٤٢].

ويحصر باحث زواج الرهط الذي أسلفنا الحديث عنه في القبائل التي تقتل البنات لقلة مواردها، فيتقلص عددهن، وينمو عدد الذكور، فتصبح المرأة زوجاً لعدد منهم، فالعامل في نشوء هذا النكاح هو عامل اقتصادي، يدل على ذلك أن أحد الأزواج إذا ما أيسر اشترى زوجة واستقل بها دون الآخرين[٤٣] بينما يرى مؤرخ آخر «أصل منشئه الأسرى وصعوبة توزيعهن فتعطى لكل جماعة فتاة من الأسرى يشتركون فيها، وقد يكون منشؤه الصعوبات المالية في الزواج فيشترك الأخوة في زوجة واحدة، أو قد يكون بسبب الوراثة، إذ يرث الأولاد زوجة أبيهم فيشتركون فيها»[٤٤] ويلاحظ أن نكاح الرهط قد امتد عبر حالات فردية إلى عصر الرسالة والراشدين[٤٥] ويبدو أنَّ الزواج قبل الإسلام قد ارتبط بالتحالفات السياسية والاقتصادية وبسط النفوذ[٤٦] وأولاه العرب اهتماماً ودققوا في أصل المرأة ومنبتها وشرفها قبل الزواج[٤٧]، وكانوا يتطيرون عموماً من الخيانة الزوجية ويستعينون بالعرّافين والكهّان في حالة الشك بإمرأة[٤٨] كما أفصح زواجهم عن تجنب المحارم، إذ «كانت العرب لا تنكح البنات،

ولا الأمهات، ولا الأخوات، ولا الخالات، ولا العمات»[٤٩] ويتضح أن العرب لم يتحرجوا في الحديث عن النكاح، ولم يقتصر الأمر على الرجل، بل تعدّاه إلى المرأة[٥٠]ووجدنا أن المرأة لا تتحرج من الزواج بأكثر من رجل بعد تسريحها من زوجها السابق، أي أن زواجها عدة مرات حالة طبيعية لا تمس الشرف بالأذى ولا تثير الأقاويل الاجتماعية إن لم نقل أنها حالة مرغوبة، والمرأة فيها لا تصير بضاعة مستعملة أقل ثمناً، بل ربما يرتفع مهرها في حالة خصوبتها في الإنجاب، وقد أشار ابن حبيب إلى أكثر من امرأة تزوجت عدّة مرات[٥١] ولم يتحدد الرجال بالمقابل في الإكتفاء بعدد معين من النساء، إذ كانت دائرة الزواج مفتوحة للرجل، وكان تعدد الزوجات مرتبطاً بمنعة الرجل وثرائه، وبإمكانه أن يتزوج العدد الذي يشاء، فعلى سبيل المثال أحصن عدّة أفراد من ثقيف عشرة نسوة [٥٢].

واشترطت بعض النساء في عقد الزواج، أن يكون أمرهن في الطلاق بأيديهن، أي أن تفارق المرأة الرجل إن لم تنسجم معه، ويظهر ان هذا الامتياز كان من نصيب الأرستقراطيات الثريات من النساء واللواتي لهنّ منعة اقتصادية وعشائرية وسياسية[٥٣].

إنّ وجود النكاح القائم على تعدد الأزواج - الرهط - قد حدا ببعض الباحثين إلى القول بأنه كان أحد أسباب ظهور الانتساب إلى الأم قبل الإسلام، الأمر الذي أدى إلى شيوع نظام الأمومة عند العرب[٥٤]، ومع اعترافنا بوجود قبائل وعشائر وأفراد ينتسبون إلى الأم[٥٥] إلّا أن هذه الحالات تشكّل الاستثناء وليس القاعدة التي تتمثل في الانتساب إلى الرجل، والأهم من هذا أن الفرضية التي تستنتج من زواج الرهط ظهور الانتساب إلى الأم، تسعى للقول بسيادة زواج الرهط فقط دون أن تنتبه إلى أشكال أخرى للزواج أكثر انتشاراً منه، كانت النسبة فيها إلى الأب، لا بل

أن زواج الرهط نفسه يؤكد نسبة الولد إلى الأب عن طريق القافة الذي يلحقه بالرجل[٥٦] كما أن الافتراض الذي يريد أن يبرر الطوطمية عند العرب لا يستقيم مع طبيعة ما كان سائداً على مستوى الزواج الداخلي والخارجي، فالمعروف أن الطوطمية تمنع رجال ونساء الطوطم الواحد من الزواج من داخل القبيلة، وتدفعهم إلى الزواج الخارجي[٥٧].

والمعروف أن العرب قبل الإسلام كانوا يجمعون الشكلين في زواجهم أي الداخلي والخارجي، وقد دلت الدراسات الخاصة بنظام القرابة العربية أن زواج بنت العم، من ابن العم هو واقع بنيوي لعب دوراً خطيراً في الحفاظ على هوية المتحدات الاجتماعية العربية وضمن للعائلة نوعاً من الاستقرار البيولوجي الاقتصادي[٥٨] بحيث وفق هذا التدبير بين أمور معينة، «أولها أن يبقى الإرث في عشيرة الأب والأم على السواء، وثانيها أنه يجعل الانتساب إلى الأم أو الأب أمراً واحداً، لأنه يؤدي في نهاية الأمر إلى الانتساب إلى الأصل المباشر نفسه، وثالثها أنه جعل الانتقال إلى نظام الإرث على أساس الانتساب إلى الأب ممكناً، وبالتالي نقل ملكية المواشي من الأب إلى أبنائه الحقيقيين»[٥٩]

● تنظيم الإسلام لإشكال الزواج والعلاقات الجنسية (أبعاد اجتماعية واقتصادية): ●●●●●●●●●●●●●●●●●

يذهب أحد الباحثين إلى أن المفاهيم المتعلقة بالزواج والعائلة، مسائل ذات أهمية بالغة في المجتمع الجديد، إلّا أن التشريع الجديد لم يعارض أية قواعد كانت الأنظمة السابقة قد رسختها وقدّستها بصورة ثابتة[٦٠] وواقع الحال أن الأمر لم يكن كذلك، إذ هدم الإسلام ممثلاً في النص القرآني وإجراءات الرسول ﷺ نكاح أهل الجاهلية[٦١]، وأقرّ النكاح الشرعي الذي كان الرجل فيه يخطب إلى الرجل وليته فيصدقها ثم ينكحها[٦٢].

ولعل وجود بعض أشكال الزواج والعلاقات الجنسية التي امتدت إلى عصر الرسالة والراشدين قد أوحى للباحث تكوين رأيه السابق، إلّا أن وجود علاقة معينة، أو ظهور شكل معين من الزواج، لا يعني إقرار الإسلام له، بل يؤشر امتداد قيم سابقة وتقاليد محددة في مرحلة ماضية إلى مرحلة جديدة لاحقة، ذلك أن - هناك علة اجتماعية - تنطرح في مسألة الحلال الجنسي والحرام الجنسي، فوراء الأحكام القرآنية هناك تاريخ اجتماعي للعلاقات الجنسية عند العرب، وهذه العلاقات متعددة المناحي والمضامين والأشكال، وأخيراً ثمة دوافع نفسانية وثقافية وراء ظاهرة التحليل والتحريم، منها مفهوم الدناسة ومفهوم «القداسة»(٦٣) وقد اصطدمت قيم المجتمع الجديد في عصر الرسالة والراشدين، بقيم عرب ما قبل الإسلام ومفاهيمهم، وكان لا بد للمجتمع الناشيء الفتي الموحد أن يكرس مفاهيمه وأخلاقيته الجديدة بشأن الزواج والعلاقات الجنسية الشرعية وغير الشرعية، ولذا وجدنا الإسلام يتصدى بقوة لأشكال الزواج التي تثير المشاكل الاجتماعية والاقتصادية ولا تنسجم مع أخلاقية المجتمع الموحد، ومن هنا ناضل ضد زواج الابن أو الأخ الأكبر زوجة أبيه المتوفى، ذلك ان العرب كانت قبل الإسلام تزَوّجْ نساء آبائها، وامتد هذا الشكل من النكاح إلى عصر الرسالة، فقد كان محصن ابن أبي قيس بن الأسلت ألقى ثوبه على امرأة أبيه كبيشة بنت معن، من بني خطمة، فورث نكاحها، ثم تركها لا يدخل بها ولا ينفق عليها، فأتت رسول الله ﷺ فأخبرته، فقالت: تركني لا ينفق عليّ ولا يخلي سبيلي فألحق بأهلي، فقال ﷺ: ارجعي إلى بيتك فإن يحدث الله في شأنك شيئاً اعلمتك، فأنزل الله ﷻ ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾(٦٤)، فأمره ﷺ فخلى سبيلها فأتاه ﷺ نساء قصتهنّ مثل قصة كبيشة ومحصن، قد ورث نكاحهنّ غير أبناء أزواجهن وكانت الورثة

يرثون النساء كما يرثون المال، فأنزل الله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟﴾(٦٥) ومعروف أن العرب قبل الإسلام قد سعوا إلى حصر الثروة داخل نطاق الأسرة والعشيرة من خلال نكاح الضيزن.

وقد اتخذ الإسلام موقفاً شديداً مع هذا الشكل من أشكال الزواج، إذ تشير الروايات الى أن الرسول ﷺ قد قتل من أعرس بإمراة أبيه(٦٦) ويلاحظ ان العقوبة قد انصبّت على الرجل دون المرأة لأنها مجبرة، كما يلاحظ أيضاً أن الموت قد طال الرجل بسبب رفضه للتفريق، وقد فرّق أبو بكر الصديق رضي الله عنه بين مليكة بنت خارجة التي كانت تحت منظور بن زبان بن منظور، وكان قد ورثها عن أبيه المتوفى(٦٧).

وقد عرفنا أن نكاح الشغار - وهو أن يزوّج الرجل ابنته لرجل على أن يزوّجه ابنته - وليس بينهما صداق، كان معروفاً عند العرب ما قبل الإسلام، وقد نهى الرسول ﷺ عنه، لأنه بدون صداق ويخلق إجحافاً بحق المرأة من حيث حريتها في اختيار الرجل الذي تريد(٦٨) وهنالك من يرى بأن الإسلام قد حرّم هذا الشكل من الزواج(٦٩).

ومن الطريف أن نشير إلى ان نكاح الرهط قد امتد إلى عصر الرسالة والراشدين، فقد: «جاء رجل من أهل اليمن، وعليٌّ يومئذٍ بها، فجعل يحدّث النبي ﷺ أتي بأمرأة وطئها ثلاثة في طهر واحد، فسأل اثنين أن يقرّا بهذا الولد فلم يقرّا، ثم سأل اثنين، اثنين أن يقرّا بهذا الولد فلم يقرّا، حتى فرغ يسأل اثنين اثنين غير واحد، فلم يقروا، فأقرع بينهم وألزم الولد الذي خرجت عليه القرعة، وجعل عليه ثلثي الدية، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه، وعلّق بقوله: لا أعلم فيها إلّا ما قضى عليّ»(٧٠).

وأورد صاحب العقد الفريد الرواية التالية: اختصم رجلان إلى عمر

ﷺ في غلام. كلاهما يدعيه، فسأل عمر أمّه فقالت: غشيني أحدهما ثم أهرقت دماً، ثم غشيني الآخر، فدعا عمر بالرجلين فسألهما، فقال أحدهما: أعلن أم أسر، فقال أسر، قال: اشتركنا فيه، فضربه عمر حتى اضطجع، ثم سأل الآخر، فقال مثل ذلك، فقال عمر ما كنت أرى مثل هذا يكون، ولقد علمت أن الكلبة يسفدها الكلاب، فتؤدي إلى كل كلب نجله[٧١].

ولنا أن نقرر بأن تحريم الإسلام لنكاح الرهط، يعود في تقديرنا إلى توفره على أنانية حين ينسحب الرجل من المسؤولية، فتصبح المرأة هي الضحية، كما أن عدم اعتراف أحد المشتركين من الرهط بالولد يجعل منه ابن زنى مما يسبب إحراجات اجتماعية تتعلق بالنسب، ناهيك عن المشاكل الاقتصادية المتعلقة بالميراث، وربما أفضى إلى تعزيز النسبة إلى الأم، وهو أمر يتعارض مع موقف الإسلام الذي استهدف تعزيز النظام الأبوي، ومسألة النسب، قضية مهمة في نظر الشارع إذ أنه «يتشوق إلى ثبوت الانتساب مهما أمكن، ولا يحكم بانقطاع النسب إلّا حيث تعذر إثباته»[٧٢] أما زواج البدل - مبادلة الرجل امرأته بأخرى - فقد امتد كعادة عرفها عرب ما قبل الإسلام إلى عصر الرسالة، حيث برزت حالة واقعية جعلت الرسول ﷺ يحرمه بشكل قاطع، ففي سنن الدار قطني نقرأ ما يوضح هذا الأمر: عن أبي هريرة، قال: كان البدل في الجاهلية أن يقول الرجل للرجل: تنزل عن امرأتك، وأنزل لك عن امرأتي، وأزيدك، قال: فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكَ حُسۡنُهُنَّ﴾، قال: فدخل عيينة بن حصن الفزاري على رسول الله ﷺ وعنده عائشة، فدخل بغير إذن، فقال له رسول الله ﷺ: يا عيينة فأين الاستئذان، فقال يا رسول الله ما استأذنت على رجل من مضر منذ أدركت، قال: من هذه الحميرا التي إلى جنبك؟ قال رسول الله ﷺ: هذه عائشة أم المؤمنين،

قال: أفلا أنزل لك عن أحسن الخلق، فقال: يا عيينة إنّ الله حرّم ذلك، قال فلما أن خرج قالت عائشة: يا رسول الله من هذا؟ قال: أحمق مطاع وأنه على ما ترين لسيد قومه»[٧٣] وعلينا أن ننتبه إلى وجود شكل آخر من أشكال النكاح في عصر الرسالة والراشدين، ونعني به نكـاح المتعة الذي أثـار خلافاً في جوازه أو تحريمه بعد وفاة الرسول ﷺ وامتد الخلاف إلى بعض كبار الصحابة[٧٤]

في سورة النساء، الآية ٢٤ نقرأ: ﴿۞ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾، وقد قرأ ابن عباس ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ بزيادة - **إلى أجل مسمى** - فصارت القراءة [**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إلى أجل مسمى فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**] وتقبل أكثر من باحث هذه القراءة[٧٥] وهو أمر يبدو مثيراً وغريباً، ذلك أن المقصود بذلك ليس الزواج المؤقت، وإنما المقصود بالأجور والمهور، وكذلك الصدقات هي المهور[٧٦] ورأى أحد المفسرين أن نكاح المتعة علاقة مؤقتة تنتهي بانتهائها ولا يترتب عليها ما يترتب على النكاح الشرعي من العدة والميراث والنسب[٧٧] وربط عبدالله بن عباس بين العمل التجاري وبين زواج المتعة. فقال: «إنما كانت المتعة في أول الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم، فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى إذا نزلت الآية: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ قال ابن عباس: فكل فرج سوى هذين فهو حرام»[٧٨] كما يلاحظ أن ظروف الغزو والرغبة في التخفيف عن كاهل المسلمين كانت وراء إجازة المتعة في عصر الرسالة، فقد أورد ابن مسعود ما يلي: «كنّا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس لنا نساء. فقلنا ألّا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة

بالثوب إلى أجل»[٧٩] وأورد صحابي آخر رواية أخرى تفيد بجواز المتعة من قبل الرسول ﷺ: «. . . أذن لنا رسول الله ﷺ بالمتعة، فانطلقت أنا ورجل إلى امرأة من بني عامر، كأنها بكرة عبطاء، فعرضنا عليها أنفسنا، فقالت: ما تعطي؟ فقلت: ردائي، وقال صاحبي: ردائي. وكان رداء صاحبي أجود من ردائي، وكنت أشب منه، فإذا نظرت إلى رداء صاحبي أعجبها، وإذا نظرت إليَّ اعجبتها، ثم قالت: أنت ورداؤك يكفيني، فمكث معها ثلاثاً، ثم أن رسول الله ﷺ قال: من كان عنده شيء من هذه النساء التي يتمتع، فليخل سبيلها»[٨٠]

ويلاحظ أن ابن عباس كان يأمر بالمتعة في فترة معينة[٨١] وأنه قد تراجع عنها فيما بعد حين استقر عنده تحريمها بتواتر الأخبار من جهة الصحابة[٨٢] وقد وردت عدة إشارات في مصادرنا الأولية تفصح بوضوح عن تحريم المتعة، فقد ورد عن «. . . إياس بن سلمة عن أبيه، قال: رخص رسول الله ﷺ عام أوطاس في المتعة ثلاثاً ثم نهى عنها»[٨٣]وجاء عن علي بن أبي طالب ﷺ ما يفيد بنهي الرسول ﷺ عن متعة النساء يوم خيبر[٨٤] وقد قال ابن عباس دفاعاً عن نفسه عندما اتهم بأنه قد احلّ المتعة بقوله: «إنما كنت أفتيت فيها في خلافة عثمان بن عفان ﷺ وقلت: إنما هي كالميتة والدم ولحم الخنزير لمن اضطر إليها حتى نهاني عنها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وقال: إني سمعت رسول الله ﷺ رخص فيها على حد الضرورة وسمعته حين حرمها ونهى عنها بعد ذلك، فما رخصت فيها لأحد بعد ذلك إلى يومي هذا»[٨٥].

وورد ما يفيد بأن الرسول ﷺ قد نهى عن نكاح المتعة في حجة الوداع[٨٦] كما يروى أنه قد قال في غزوة تبوك: «إن الله تعالى حرّم المتعة بالطلاق والنكاح والعدة والميراث»[٨٧] وهذا يعني أن الرواة لم يختلفوا في تحريم نكاح المتعة، وإنما كان اختلافهم في تحديد تأريخ

التحريم، فسقط التاريخ وكأنه ورد غير مؤرخ وثبت التحريم لإتفاق الرواة عليه[٨٨].

ويتحفنا القرطبي بتخريج ذكي يبين فيه أسباب تكرار الرسول ﷺ لتحريم نكاح المتعة، فيقول: «... أنه لما كانت عادة النبي ﷺ تكرير مثل هذا في مغازيه، وفي المواضع الجامعة، ذكر تحريمها في حجة الوداع لاجتماع الناس، حتى يسمعه من لم يكن سمعه، فأكد ذلك حتى لا تبقى شبهة لأحد يدعي تحليلها، ولأن أهل مكة كانوا يستعملونها كثيراً»[٨٩].

ويلاحظ أن اختلاف الموقف بشأن نكاح المتعة قد أدى إلى امتدادها إلى عصر الراشدين إذ «كان من منع هذه العادة المنتشرة دفعة واحدة، وتقول الأخبار، أن عمراً منع المتعة، وهذا يدل على أنه حتى ذلك الوقت ظلّ الانتقال غير الشرعي مستمراً»[٩٠].

وقد ورد عن عروة بن الزبير: «... أن خولة بنت حكيم دخلت على عمر بن الخطاب ﷺ فقالت إنّ ربيعة بن أمية استمتع بأمرأة فحملت منه، فخرج عمر بن الخطاب فزعاً يجر رداءه، فقال هذه المتعة ولو كنت تقدمت منها لرجمت»[٩١]، واتخذ عمر بن الخطاب ﷺ موقفاً حازماً من المتعة، وأكد تحريمها فقال: «.. إنّ الله كان يحلّ لرسوله ما شاء بما شاء، وأن القرآن قد أنزل منازله، فأتموا الحج والعمرة لله كما أمركم الله، وابتوا نكاح هذه النساء، فلن أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلّا رجمته بالحجارة»[٩٢] وما من شك أن تأكيد عمر على تحريم المتعة ما كان ليمر دون موافقة الصحابة، إذ لا بدّ أنهم قد عرفوا بتحريم نكاح المتعة وخطره، وإلّا فكيف يرضون أن يحرمها وقد أحلها الرسول ﷺ من قبل؟.

وثمة علاقة بين المتعة، ومتعة الحج، فقد روي عن أبي ذر الغفاري

قوله: «كانت المتعة في الحج لأصحاب محمد ﷺ خاصة»[٩٣]، وقد أكد سعد بن أبي وقاص هذا بقوله: «فعلناها وهذا يومئذٍ كافر بالعرش، يعني بيوت مكة»[٩٤].

إنّ تأكيد تحريم عمر بن الخطاب رضي الله عنه للمتعة ينطلق عن قناعة بما تثيره من مشاكل اجتماعية واقتصادية تتعلق بالنسب والميراث، وينقل المنجد نصّين عن القرطبي يفيدان في تفسير موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي الغى المتعة، فيقول: «وقد أبطل عمر العمل بالمتعة. قال: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما، متعة النساء ومتعة الحج، والسبب في ذلك على قول ابن الكلبي: أن بعض العرب استمتعوا بنساء فولدن لهم أولاداً فجحدوا الأولاد، وهذا أمر خطير يؤدي إلى اختلاط الأنساب وتفكك المجتمع، فكان منع عمر ضرورة اجتماعية، حتى قال سعيد ابن المسيب: رحم الله عمر، لو لم ينه عن المتعة لاتخذها الناس ذريعة مدلسين إلى الزنا»[٩٥] وعلينا أن نضيف إمكانية الصراع بين أكثر من رجل أو عشيرة على الولد المتأتي عن المتعة وعلاقة ذلك بالأنساب والمواريث.

ويبدو أن المتعة في العصر الأموي لم تعد مقبولة، إن لم نقل بأنها قد نبذت واتخذت وسيلة للتشهير الشخصي والسياسي، فقد: «عيّر عبدالله بن الزبير عبدالله ابن عباس بتحليله المتعة، فقال له: سل أمك كيف سطعت المجامر بينها وبين أبيك؟ فسألها، فقالت: ما ولدتك إلّا في المتعة»[٩٦] ولا بد أن نتحفظ على هذا النص الذي يستهدف تشويه ابن الزبير، والذي ينقصه الإسناد، مع ملاحظة أن التعبير بالمتعة هنا يوحي بأنها لم تعد مقبولة اجتماعياً وربما كان لتدفق الجواري بعد حروب التحرير العربية الإسلامية، ووفرة الأموال، الأثر في تقليص امتدادها، والحد منها، إذ أصبح الحصول على امرأة للتسري أو كملك يمين أكثر سهولة من السابق.

وقد رأى أحد الباحثين أن نكاح المتعة: «ليس أكثر من إباحة الجنس بشرط واحد فقط وهو أن لا تكون المرأة في عصمة رجل، وحينئذٍ يجوز نكاحها بعد أداء صيغة الزواج التي يستطيع الرجل أن يؤديها في كلمتين ولا تحتاج إلى شهود أو انفاق عليها وللمدة التي يشاؤها مع الاحتفاظ بسلطة مطلقة لنفسه، وهي الجمع بين ألف زوجة بالمتعة تحت سقف واحد»[٩٧] ورأى آخر: «أن المتعة شعار ودثار منتحلي التشيع من الفرس، وهم المروجون لها لهدم الأسرة والمجتمع العربي النموذج للمجتمع الإسلامي»[٩٨] بينما يلاحظ مؤرخ معاصر: «إن الأولاد في زواج المتعة يكونون تابعين لأمهم عادة، فهي التي تسميهم وتنسبهم»[٩٩] ونعتقد أن هذه المسألة مهمة ودقيقة وتفتح نافذة تسلط ضوءاً يفسر موقف عمر بن الخطاب ﷺ من التأكيد على تحريم نكاح المتعة في الإسلام، وهو يحدد أشكال الزواج ينحاز إلى النظام الأبوي ويسعى إلى تعزيزه وتقويته، مقابل إضعاف النظام الأمومي أو اجتثاث بقاياه في أقل تقدير، وهذا الرأي يجد إسناده في أن الأنتساب الذي اعتمده الإسلام، كان إلى الأب وليس إلى الأم[*].

ومن الإجراءات الأخرى التي نظمت العلاقات بين الرجل والمرأة في عصر الرسالة والتي شملت الفترة التي ندرس، الموقف من ملك اليمين، إذ أحلّ الإسلام التمتع بملك اليمين من الإماء والجواري، تخفيفاً عمّن لا يستطيع النكاح من المسلمين ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم﴾[١٠٠] إذ عدّ هذا النكاح لملك اليمين تخفيفاً عن المسلمين ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾[١٠١] ومع أن الإسلام أجاز نكاح السبايا، إلّا أنه حرّم الاتصال بهنّ إذا كنّ حوامل، فقد جاء عن أبي الدرداء: «... عن النبي ﷺ أنه أتي بإمرأة محج - حامل - على باب فسطاط فقال: لعله يريد أن

يلمّ بها؟ فقالوا: نعم، فقال رسول الله ﷺ: لقد هممت أن ألعنه لعناً يدخل معه قبره، كيف يورثه وهو لا يحل له؟ كيف يستخدمه وهو لا يحل له»[١٠٢] ويفسر مسلم معنى - كيف يورثه وهو لا يحل له - بقوله: «قد تأخر ولادتها ستة أشهر بحيث يحتمل كون الولد من هذا السابي، ويحتمل أنه كان ممن قبله، فعلى تقدير كونه من السابي يكون ولداً له، ويتوارثان، وعلى تقدير كونه من غير السابي لا يتوارثان هو ولا السابي لعدم القرابة»[١٠٣].

ويتضح أن نكاح الجارية أو المسبية ارتبط بإبعاد اقتصادية، فقد لجأ بعض المسلمين إلى العزل في الجماع سعياً وراء عدم انخفاض سعر الجارية في البيع أو الفداء إذا حملت، وقد حفلت مصادرنا بإشارات إلى العزل، إذ جاء عن أحد الصحابة قوله: «.. غزونا مع رسول الله ﷺ غزوة بمصطلق فسبينا كرائم العرب، فطالت علينا العزبة، ورغبنا في الفداء - معناه - احتجنا إلى الوطء، وخفنا من الحبل فتصير أم ولد يمتنع علينا بيعها وأخذ الفداء فيها، فأردنا ان نستمتع ونعزل، فقلنا: نفعل ذلك، ورسول الله بين أظهرنا لا نسأله، فسألنا رسول الله ﷺ فقال: لا عليكم أن تفعلوا، ما كتب الله خلق نسمة هي كائنة إلى يوم القيامة إلّا ستكون»[١٠٤] وفي رواية أخرى نجد رجلاً أتى الرسول ﷺ وقال: «إنّ لي جارية هي خادمنا وساقيتنا وأنا أطوف عليها وأكره أن تحمل، فقال: اعزل عنها إن شئت، فإنه سيأتيها ما قدر لها»[١٠٥] كما أن رجلاً قال لزيد بن ثابت: «عندي جواري لي ليس نسائي اللاتي أكن بأعجب اليّ منهنّ وليس كلهنّ يعجبني أن تحمل مني، أفأعزل، فأفتاه أن يعزل»[١٠٦]وقد تأكدت شرعية التسري في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ﴾[١٠٧].

ومن قواعد التسري وشروطه، الملكية التامة للجارية، إذ ليس

للمتسري أن يطأ جارية غيره ولو كانت جارية زوجته أو أبيه أو ابنه إذا كانا قد اتياهـا وليس للمتسري نكاح أمة سبق له أن اعتقها أو اعتـق جزءاً منها أو كاتبها ولا يجوز له الاشتراك مع آخر في نكاح جارية، والشرط الثاني أن يتجنب المحرمات من النساء، فما حرم منهنّ في النكاح حرم في التسري، ولذا لا يمكن له أن يطأ أختين إذا اجتمعتا في ملكه، بل أن يطأ واحدة ويسرح الأخرى بعتق أو بيع أو نكاح أو كتابة، كذلك حرّم وطأ الأم وابنتها، وقد منع المتسري من وطأ أمته المتزوجة حتى لو كانت في عصمة عبد له، إلّا أن من حق المتسري أن يجمع أكثر من أربع أماء، بينما ليس له حق جمع أكثر من أربع نساء في النكاح، ويجوز للمرء أن يطأ الكتابيات، ولا يجوز له أن يطأ المجوسيات، وهو أمر مشترك بين النكاح والتسري، كما ان التسري يستوجب استبراء الجارية من الحمل، وهو أمر يبيّن أن الغاية منه تمييز نسب عن آخر، والفصل بين ملك وملك، وكذلك البت في حرية الجنين أو عبوديته، وربما في حرية أمه أو رقها(١٠٨).

ويلاحظ هنا أن طبيعة التنظيم الذي أوجده الإسلام في التسري، يلتقي مع النكاح في بعض الوجوه، ويختلف عنه في وجوه أخرى، وإنّ أهم مسألة في تقديرنا تكمن في إلحاق الولد الذي تنجبه الجارية - أم ولد - بصفوف الأحرار ومغادرة دائرة العبودية، وفي عتق أمه بعد موت سيدها أو حتى في حياته إن شاء، لأن الولد يعتقها، وهو أمر لم يكن موجوداً قبل الإسلام إذ اعتاد العرب أن يسترقوا أبناءهم من الجواري، ولذا فإن الإسلام بإبقائه لنظام التسري قد فتح باباً إن لم نقل أبواباً من أبواب الحرية وضيّق من دائرة العبودية، دون أن يحدث هزة في النظام الاجتماعي.

ويرى أحد الباحثين أن الإسلام يقيم علاقة بين التسري بملك اليمين

وبين الاقتصار على زوجة واحدة، فهو يرى أن القرآن الكريم يقرر: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾[١٠٩] وإن هذا يعني «أن الرجل إما أن يقتصر على امرأة واحدة إذا لم يستطع العدل بين أكثر من إمرأة، وإما ان يتسرى بمملوكاته لأن التسري بهنّ لا يشترط فيه العدل»[١١٠] ويذهب الباحث نفسه إلى أن إطلاق عدد ملك اليمين من قبل الإسلام يعود إلى ترغيب العرب في الفتوح ونيل نساء الروم الجميلات، ولكي يندمج العرب عن طريق الزواج أو التسري بشعوب متحضرة[١١١] وأعتقد أنّ هذا الرأي يغفل الأسباب والظروف الموضوعية التي أملت شروطها في إبقاء التسري والتي عالجها الإسلام بتنظيم التسري بما يؤمن توسيع دائرة الحرية، كما أن القول بدمج العرب بشعوب متحضرة يفترض أن العرب لم يكونوا متحضرين، وهو أمر لايمكن لباحث مدقق أن يقبله، أضف أنه يفترض ضمناً أن سكان الأراضي العربية المحررة في الشام ومصر والعراق ليسوا عرباً، وهو أمر نختلف فيه معه أيضاً، ولنا أن نشير بأن السبي من جهة، والبيع في الدين من جهة أخرى من أسباب زيادة عدد ملك اليمين[١١٢].

ومن المهم الإشارة إلى أن الرسول ﷺ قد أولى اهتماماً للمسبية التي كانت تحت رجل توفي وأرادت امرأته أن تبيع الجارية في دين للرجل ولأن الجارية كانت قد ولدت أي صارت أم ولد، فقد أمر الرسول ﷺ بعتقها وأعطاهم من الرقيق الذي عنده ما عوضهم عن الجارية[١١٣].

ونلاحظ وجود بعض المشاكل التي أثيرت بسبب ملك اليمين، وطبيعة العلاقة معه، فقد أوشكت زوجة عبدالله بن رواحة أن تبقر بطنه بشفرة حادة لأنه باشر جارية لها دون ان تعلم[١١٤]، كما انّ إحدى النساء قامت في زمن الراشدين بتدبير حيلة للحيلولة بين زوجها وجارية لها،

فقد، «. . . جاء رجل إلى عبدالله بن عمر. . يسأله عن رضاعة الكبير، فقال عبدالله بن عمر: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال: إني كانت لي وليدة وكنت أطؤها فعمدت امرأتي إليها فأرضعتها فدخلت عليها فقالت: دونك فقد والله أرضعتها، فقال عمر: أوجعها وأئت جاريتك فإنما الرضاعة رضاعة الصغير»(١١٥).

ونظّم الإسلام الزواج من الكتابيات، ومع أنه قد أجازه، إذ تزوج الرسول ﷺ في أهل الكتاب(١١٦) وتزوج عثمان بن عفان ﷺ امرأة من النصارى هي نائلة بنت الفرافصة الكلبية(١١٧) فإن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ لم يكن يحبذه، إذ ذكر نافع إن طلحة بن عبيدالله تزوج يهودية من أهل الشام، وروي عن حذيفة أيضاً أنه تزوج يهودية، وكتب إليه عمر: أن خلِّ سبيلها، فكتب إليه حذيفة: أحرام هي؟ فكتب إليه عمر: «لا، ولكن أخاف أن تواقعوا المومسات منهنّ»(١١٨) ويعلق الجصاص على هذا المنع بقوله: «ولا نعلم عن أحد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحهنّ»(١١٩).

وقد برر عمر بن الخطاب ﷺ منعه الزواج منهنّ بقوله: «. . في نساء الأعاجم خلابة فإذا اقبلتم عليهنّ غلبنكم على نسائكم»(١٢٠) وَفُسِّرَ قرار عمر بخوفه «. . من أن يقتدي بهما - أي طلحة وحذيفة - الناس في ذلك فيزهدوا في المسلمات»(١٢١) وحرّم الإسلام نكاح المجوسية(١٢٢)، كما أن الأمة اليهودية والنصرانية تحل لسيدها بملك اليمين ولا يحل له أن يطأ مجوسية بملك اليمين(١٢٣).

وأعطى الإسلام، المرأة حقها من الميراث تسهيلاً لزواجها في عصر كان يولي الثروة التقدير، إذ: «قامت إمرأة سعد بن الربيع فقالت: يا رسول الله: إنّ سعد بن ربيع قُتِلَ بأُحُدْ، فجاء أخوه فأخذ ما ترك، وترك ابنتين ولا مال لهما، وإنما ينكح - يا رسول الله - النساء على المال»(١٢٤)، إذ كانت العرب تُزَوِجْ البنات ولا تورثهنّ شيئاً فإذا كانت البنت بكراً تجهز

وتزوج من مال أبيها، وإن كانت البنت ذات عيال فثمة مصاعب أمامها في الزواج، والمرأة إذا قلّ مالها يقل الإقبال عليها[١٢٥] والملاحظ أن عدم توريث النساء عادة عربية قد امتدت إلى المدينة في عصر الرسالة، وقد فُسِّرَتْ آية ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[١٢٦]، بأنها نزلت في أم كحة وابنة كحة وثعلبة وأوس بن سويد وهم من الأنصار، كان أحدهم زوجها والآخر عم ولدها، فقالت: يا رسول الله توفي زوجي وتركني وإبنته فلم نوّرث، فقال عم ولدها: «يا رسول الله لا تركب فرساً ولا تحمل كلاً ولا تنكأ عدوا يكسب عليها ولا تكتسب فنزلت للرجال»[١٢٧]، ومن الأمور المثيرة في وراثة النساء، ظهور مشكلة وراثة الخنثى[١٢٨]، وهي مشكلة وجدت جذورها عند عرب ما قبل الإسلام إذ يقال أن عامر بن الظرب العدواني قد حكم في الخنثى حكماً جرى حكم الإسلام به [١٢٩] إذ اختصم إليه في ميراث خنثى، أيجعله رجلاً أو امرأة، فأشكل الأمر عليه بيد أن جارية له نصحته باتباع طريق المبال، ففعل وخرج على الناس وقضى بالذي أشارت عليه به الجارية[١٣٠] إلّا أننا لم نعرف طبيعة ذلك الحكم.

وقد حكم الرسول ﷺ أن تأخذ ابنتا سعد بن الربيع الثلثين، وأمهما الثمن والمتبقي للعم[١٣١] كما أسقط الإسلام الجمع بين أختين[١٣٢] ورفض ميراث الرجل امرأة وليه كما يرث مالاً[١٣٣] وهي عادة عربية سابقة للإسلام[١٣٤] إذ: «كان الرجل إذا مات عن امرأته وله ولد من غيرها وثب الولد فألقى ثوبه عليها، فتزوجها بغير مهر إلّا مهرها الأول، ثم أضربها ليرثها ما ورثت منه أبيه»[١٣٥] وأولى القرآن الكريم والفعل النبوي، اليتامى أهمية بارزة، فقد أعطى الإسلام حقهم في الزواج من الناحية الإقتصادية، ورفض أن تهضم هذه الحقوق، فقد أورد عروة بن

الزبير «أنه سأل عائشة زوج النبي ﷺ عن قول الله ﷻ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾. قالت: يا ابن أختي، هي اليتيمة تكون في حجر وليها فتشاركه، في ماله، فيعجبه مالها وجمالها فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهنّ إلّا أن يقسطوا لهنّ ويبلغوا بهنّ أعلى سنتهنّ من الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن»[١٣٦].

ونظّم الرسول ﷺ زواج المرأة المؤمنة التي كانت تحت رجل كافر وفارقته مهاجرة إلى المدينة، فقد ورد أن «أميمة بنت بشر من بني عمرو بن عوف كانت تحت حسان بن الدحداحة، فنفرت منه وهو كافر يومئذٍ فزوّجها النبي ﷺ سهل بن حنيف، وفيها نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ﴾[١٣٧] ويبدو أنّ العديد من النساء المؤمنات بمكة قد هاجرن إلى المدينة وتركن أزواجهنّ بعد الحديبية، وأن الرسول ﷺ قد رفض أعادتهنّ بقوله: كان الشرط في الرجال دون النساء[١٣٨] وقد قام الرسول ﷺ بردّ الأصدقة على أزواجهنّ بمكة أي أنّ الدولة هي التي دفعت المهور للأزواج المشركين، حفظاً لحقوق المؤمنات المهاجرات[١٣٩] كما أنّ الرسول ﷺ أعاد ابنته زينب إلى زوجها أبي العاص بن الربيع بن عبد العزى بن شمس بعد إسلامه، بالنكاح الأول[١٤٠].

وحقق الإسلام ربطاً بين الجانب الاقتصادي والزواج، فجعل عقوبة المرتد عن الإسلام مفارقة امرأته، وأحلّ زواجها بعد الحمل إن كانت حاملاً، وجعل ميراثه بين ورثة من المسلمين[١٤١].

وقد أبطل الإسلام العادة العربية القديمة التي تحرم زواج الرجل

زوجة ابنه المتبنى، حيث تزوج رسول الله ﷺ زينب بنت جحش التي كانت عند مولاه زيد بن حارثة الكلبي[١٤٢].

وقد منع القرآن الكريم الزواج من المحارم، وأجمل أسباب التحريم في القرابة والمصاهرة والرضاع[١٤٣] ولم يكن الرضاع عند العرب ما قبل الإسلام من أسباب تحريم الزواج، فلما جاء الإسلام جعله من أسباب التحريم بالنص القرآني[١٤٤] وجاء عن النبي قوله: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب»[١٤٥] وقال أحد المفسرين: «أنه تعالى لما سمى المرضعة أماً، والرضع أخوة قد نبه بذلك إلى أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب»[١٤٦] ويلاحظ أن علاقة الرضاعة بالجنس في نص يفيد: «. . . أن رجلاً هلك أخوه فقال لامرأته أرضعي أبن أخي فقالت: أخاف أن تقع عليّ فحلف أن لا يلمسها حتى تفطم، فأمسك عنها حتى إذا فطمته أخرج الغلام إلى قومه فقالوا لقد أحسنت غذاءه فذكر لهم شأنه فذكروا امرأته قال فذهب إلى علي فاستحلفه بالله ما أردت بذلك يعني ايلاء فردها عليه»[١٤٧]وقد رأى أحد الباحثين: «أن النكاح لا يعرف فحسب في مواجهة الزنا، بل يحدد الموانع الشرعية. في دائرة قربى معينة، لا يصح اتيانها شرعاً استناداً إلى علاقة العصب والرضاعة فضلاً عن تعريف الطلاق وأنواعه، فالنكاح الشرعي محرم في دائرة قرابة معينة يحددها القرآن الكريم وفقاً لروابط الدم والرضاع وروابط الظهار والإيلاء الخفية أيضاً، فهذه سمات خاصة تتعلق بالنكاح، ولا يتبع نظام القرابة الذي يحدد دائرة العلاقة الجنسية بالضرورة النظام المتبع في الإرث الذي يوزع تبعاً لعلاقة العصب، فعلى الرغم من كونهما غير منفصلين تماماً، فالعلاقات الجنسية والاقتصادية غير متطابقة. مما يفسر مرة أخرى السمة المميزة لمضمون العلاقات الجنسية في الرؤية الإسلامية للعالم، فالقرابة في الإسلام تستند إلى علاقة العصب، ولكنها لا تقتصر عليها فقط[١٤٨].

ووجدت بعض التقاليد العربية التي تحرم الزواج في شوال، ألّا أن الرسول ﷺ أبطل هذه العادة اذ أعرس بالسيدة عائشة في شهر شوال(١٤٩) ولعل هذا التقليد العربي القديم القاضي بعدم النكاح في شوال يرتبط ببقايا امتداد عادات وطقوس بعض الشعوب القديمة التي كانت تتوقف عن النشاط الجنسي في فترة معينة لتعاوده بشكل أكثر نشاطاً مع فصل الربيع والتجدد. .

وشهدت هذه الفترة رفض نكاح المحرم تهذيباً للحواس وتقديساً للحرم المكي فقد أبطل عمر بن الخطاب رضي الله عنه زواج رجل محرم، وأبطل زواج رجل محرم آخر في العصر الأموي(١٥٠).

وشجع الرسول ﷺ الزواج من النساء اللواتي لديهن بنات لغرض رعايتهن وعدّ ذلك أجراً للعبد عند ربه(١٥١)

كما شجع المرأة المتوفى عنها زوجها، والتي تروم النكاح أن تفعل، مما يعبر عن حرية وحق إبداء المرأة رغبتها في النكاح(١٥٢).

وكانت النسوة يتحدثن عن العلاقة الزوجية بصراحة ووضوح وعدم تهيب لثقتهن بأنفسهن ولقناعتهن بأهمية مطالبة المرأة بحقها من الرجل في شؤون البدن، فقد شكت امرأة عثمان بن مظعون لنساء النبي ﷺ أن زوجها مشغول بالعبادة ولا يأتيها وقد أهملها، فنقلن ذلك للرسول ﷺ الذي وجهه إلى أهمية إعطاء المرأة حقها بقوله: «. . . أن لعينيك عليك حقاً، وان لجسدك حقاً وان لأهلك حقاً»(١٥٣)، وأفصح العرب عن نظرة واقعية وعملية في الزواج، ومن الأمور التي تشير إلى سعة أفق العرب المسلمين بشأن الزواج في عصر الرسالة والراشدين، أن الناس لم يتحرجوا من عرض بناتهم للزواج، فقد ورد: «أن بني أبي البكير جاءوا إلى رسول الله ﷺ فقالوا: زوّج أختنا فلاناً، فقال لهم: أين أنتم من بلال؟

ثم جاءوا مرة أخرى فقالوا: يا رسول الله أنكح أختنا فلاناً، فقال: أين انتم من بلال؟ ثم جاءوا مرة أخرى فقالوا: أنكح اختنا فلاناً، فقال: أين أنتم عن بلال، أين أنتم عن رجل من أهل الجنة، قال: فانكحوه»[١٥٤].

وينهض دليل آخر على تفتح العرب المسلمين في الزواج في منح الابن الرخصة في تزويج أمه إذ: «روي أن النبي ﷺ خطب إلى سلمة بن هشام أمه ضباعة بنت عامر، وزوج علي بن الحسين أمه سلافة الكابلية مولى له ليحيي سنة في الإسلام، وممن زوج أمه عبيدة بن الجراح وخالد بن الوليد»[١٥٥].

ويلاحظ أن تزويج الرجل أمه، قد أصبح معيباً نسبياً في العصر الأموي، وفي الأوساط البدوية، حيث قال إعرابي سئل عن الرخصة في تزويج أمه: «أعوذ بالله من بعض الرزق مما يشير إلى تباين في النظرة بين فهم الإسلام الصافي للمسألة، وفهم الأوساط البدوية لها.

وعلينا أن نقف أمام اجراءات الرسول ﷺ بشأن زواج المرأة التي تجبر على نكاح رجل حيث أعطاها حق الرفض أو القبول، وفي ضوء هذا فارقت أكثر من امرأة زوجها الذي لا تطيق، وما من شك أن هذا الأمر يؤشر إنسانية المرأة وحريتها في اتخاذ القرار[١٥٦].

ونلاحظ أن النظرة العربية المتقدمة إلى المرأة التي تطلق ويتوفى زوجها وتتزوج بثانٍ وثالث غيره وبشكل شرعي، قد امتدت إلى الإسلام لتظل المرأة التي تتزوج أكثر من رجل وتنجب مرغوبة، وقد اورد لنا ابن حبيب أسماء من تزوج ثلاثة أزواج فصاعداً من النساء، وكانت منهن أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب التي تزوجت أربعة رجال، وأم الحسن بنت علي أبي طالب تزوجت ثلاثة رجال، وأم كلثوم بنت الفضل بن العباس تزوجت ثلاثة رجال، وعائشة بنت طلحة تزوجت ثلاثة رجال، وأسماء

بنت عميس الخثعمية تزوجت ثلاثة رجال، وأم كلثوم بنت أبي معيط تزوجت أربعة رجال(١٥٧).

ولم يتحرج الرجل من أن يخطب لنفسه بنفسه(١٥٨) فقد ورد أن زيد بن حارثة قال: «يا رسول الله، انطلق بنا إلى فلانة نخطبها عليك أو عليّ أن لم تعجبك، فأتيناها فذكر لها زيد رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله أني عاهدت زوجي ألّا أتزوج بعده أبداً، وأعطاني مثل ذلك فقال لها رسول الله ﷺ: إن كان ذلك في الإسلام ففي له، وإن كان ذلك في الجاهلية فليس بشيء»(١٥٩).

وأكد الرسول على ضرورة صون أسرار العلاقة الزوجية، مضفياً عليها سمة التقديس والغموض والكتمان الجليل، فقال: «إن من شرار الناس منزلة يوم القيامة، الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه، ثم يفشي سرّها»(١٦٠).

وأبطل الإسلام عادة يهودية سادت بين أهل المدينة، فقد كانت اليهود تروج الفكرة التي تؤكد أن من يأتي امرأته من دبرها في قبلها، يولد ولده أحول(١٦١) وكانوا يأتون النساء من جنوبهنّ - على حرف - ويقولون هو أيسر للمرأة(١٦٢) فأنزل الله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾(١٦٣) ويظهر أن زواج القرشيين من نساء المدينة قد أثار مشكلة بهذا الشأن، ذلك «. . . أن هذا الحي من قريش كانوا يشرحون النساء بمكة ويتلذذون فيهنّ مقبلات ومدبرات، فلما قدموا المدينة تزوجوا في الأنصار، فذهبوا ليفعلوا بهنّ كما كانوا يفعلون بالنساء بمكة، فأنكرن ذلك، وقلنّ هذا شيء لم نكن نؤتى عليه، فانتشر الحديث حتى انتهى إلى رسول الله ﷺ، فأنزل الله تعالى ذكره في ذلك نساؤكم حرث لكم يقول أئت الحرث من حيث شئت»(١٦٤).

كما أبطل الرسول ﷺ التقليد العربي السابق للإسلام، والذي يقضي بأن تنتظر المرأة المتوفى عنها زوجها عاماً لتحل الآخر، إذ حدد مدة الإنتظار بأربعة أشهر وعشرة أيام وهو أمر له علاقة بالعدة والحمل[١٦٥] إضافة إلى توفر ذلك على بعد إنساني يحترم حاجات البدن.

وانتبه التنظيم إلى ضرورة العدة في الزواج، فقد ورد أنَّ رجلاً من ثقيف تزوج امرأة قرشية في عدتها ففرّق بينهما عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعاقبهما بقوله: «لا ينكحها أبداً، وجعل الصداق الذي دفع لها في بيت مال المسلمين، وقد بلغ ذلك سمع علي بن أبي طالب فقال: ما بال الصداق وبيت المال؟ ورأى أنهما قد جهلا والواجب يقضي أن يردا إلى السنّة، وقضى بأن يكون الصداق للمرأة بما استحلل من فرجها وأن يفرّق بينهما ولا يقام عليهما حد، وأن تكمل عدتها من الأول، ثم تكمل العدة من الآخر، ثم يكون خاطباً، فرضي عمر، وقال: أيها الناس ردّوا الجهالات إلى السنة»[١٦٦] ولعل هذا هو الذي دفع بأبي يوسف إلى القول: «ومن رفع إليك وقد تزوج امرأة في عدتها فلا حدّ عليه لما جاء في ذلك عن عمر وعلي رضي الله عنهما فأنهما لم يريا في ذلك حدّاً، ولكنه يفرّق بينه وبينها»[١٦٧]

وألغى الإسلام العادة العربية القديمة التي كانت تعزل الحائض في بيت ولا تأكل إلّا في إناء خاص لها[١٦٨] وفي هذا تأكيد لعدم نجاسة الحائض ولإقرار بحالة طبيعية مؤقتة لا تستوجب التطير من الدم.

وشهد عصر الراشدين، ظهور بعض المشاكل المتأتية عن غيرة المرأة على الرجل فقد جاء أنّ إحدى النساء في زمن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قد اعتدت على يتيمة عند رجل لخوفها من أن يتزوجها الرجل، فقامت بأخذ عذرتها بأصبعها مستعينة بعدة نساء ورمتها بالفاحشة، وقد قضى أن يطلق الرجل امرأته وأن يتزوج اليتيمة ويدفع مهرها من عنده[١٦٩]

وقد نظّم الرسول ﷺ العلاقة بين الأزواج، ودعا إلى ترسيخ الثقة بينهم، وعدّ الشك حالة طارئة، والأساس هو أن بعض الناس الذين يولد لهم أولاد لهم سحنات أو ألوان معينة، بأن عرقاً قد نزعهم[١٧٠].



● **المصادر الأولية:** ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

■ - **القرآن الكريم.**

■ ١ - **الدار قطني، علي بن عمر** (ت ٣٨٥هـ). سنن الدار قطني، عالم الكتب، بيروت.

■ ٢ - **أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني** (ت ٢٧٥هـ). سنن أبي داود، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ١، القاهرة ١٩٥٢.

■ ٣ - **ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية** (ت ٢٤٥هـ). المحبر، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، المكتب التجاري، بيروت.

■ ٤ - **البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني** (ت ٤٤٠هـ). تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة «عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس بإعانة وزارة المعارف الهندية، ١٩٥٨».

■ ٥ - **ابن شبة، أبو زيد عمر النميري البصري** (ت ٢٦٢هـ). كتاب تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ٤ ج، دار الأصفهاني للطباعة، جدة ١٣٩٣هـ.

■ ٦ - **ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم** (ت ٢٦٧هـ). - المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار الكتب، القاهرة ١٩٦٠. - عيون الأخبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - نسخة عن طبعة دار الكتب ـ القاهرة ١٩٦٠.

■ ٧ - **القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم البغدادي** (ت ٣٥٦هـ). - الأمالي، دار الكتب المصرية. - ذيل الأمالي والنوادر، مركز الموسوعات العالمية، بيروت.

■ ٨ - **مالك بن أنس** (ت ١٧٩هـ) الموطأ، تحقيق: فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، ط ١، بيروت ١٩٧٩.

■ ٩ - **مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري** (ت ٢٦١هـ) صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ٥ ج، بيروت.

■ ١٠ - **ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري** (ت ٧١١هـ) لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة «عن طبعة بولاق - القاهرة».

■ ١١ - **العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله** (ت ٣٦٥هـ) جمهرة الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم وزميله، ط ١، القاهرة ١٩٦٤.

■ ١٢ - **وكيع، محمد بن خلف بن حبان** (ت ٣٠٦هـ) أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت «مصور عن نسخة الآستانة».

■ ١٣ - **الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد** (ت ٢٢٣هـ) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، دار الثقافة، ط ٢، مكة المكرمة ١٩٦٥.

■ ١٤ - **الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر** (ت ٢٥٥هـ) البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر: مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى ببغداد، ٤ ج، ط ٢، ١٩٦١.

■ ١٥ - **ابن عبد ربه، احمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي** (٣٢٨هـ) العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وزميليه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٧ ج، القاهرة ١٩٦٥.

■ ١٦ - **ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الذهبي النحوي** (ت

٢١٨هـ) السيرة النبوية، تحقيق: السقا وزميله، مطبعة الحلبي، ٤ ج في قسمين، القاهرة ١٩٥٥.

■ ١٧ - **البلاذري، أحمد بن يحيى** (ت ٢٧٩هـ) فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨.

■ ١٨ - **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير** (ت ٣١٠هـ) - جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، ط ٢، بيروت ١٩٧٢ «عن الطبعة الأولى الكبرى ببولاق». - تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ١٠ ج، القاهرة ١٩٦٢.

■ ١٩ - **الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة** (ت ٢٧٩هـ) سنن الترمذي، تحقيق: محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ١، القاهرة ١٩٣٧.

■ ٢٠ - **ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن علي ابن أحمد الكناني** (ت ٨٥٢هـ) الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة، ٤ ج، القاهرة ١٣٢٨هـ.

■ ٢١ - **الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد** (ت ٣٦٠هـ) المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط ٢، بغداد ١٩٨٤.

■ ٢٢ - **ابن قيّم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي** (ت ٧٥١هـ) - الفراسة، تحقيق: صلاح الدين أحمد السامرائي، مكتبة القدس، بغداد ١٩٨٦. - أخبار النساء، مكتبة التحرير، بغداد ١٩٨٨. - الطب النبوي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

■ ٢٣ - **الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي** (ت ٣٧٠هـ). أحكام القرآن، المطبعة البهية المصرية ١٣٤٧هـ.

■ ٢٤ - **ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن أعثم** (ت ٣١٤هـ) كتاب الفتوح، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، ٨ج، الهند ١٩٦٨ـ١٩٧٥.

■ ٢٥ - **ابن حجر المكي** (ت ٩٧٤هـ) كتاب الإفصاح عن أحاديث النكاح، تحقيق: محمد شكور أمرير الميادينى، المكتبة العالمية، بغداد ١٩٨٨.

■ ٢٦ - **ابن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام** (ت ٢٢٤هـ) الأموال، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٥٣هـ.

■ ٢٧ - **حميد بن زنجويه** (ت ٢٥١هـ) كتاب الأموال، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، السعودية ١٩٨٦.

■ ٢٨ - **الواقدي، محمد بن عمر بن واقد** (ت ٢٠٧هـ) المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٣ ج، بيروت.

■ ٢٩ - **أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم** (ت ١٨٢هـ) الخراج، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩م.

■ ٣٠ - **ابن المجاور، جمال الدين ابي الفتح يوسف بن يعقوب بن محمد** (ت ١٢٩١هـ) صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز، ليدن ١٩٥١.

■ ٣١ - **الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء** (ت ٢٠٧هـ) معاني القرآن، عالم الكتب، ط ٢، بيروت ١٩٨٠.

■ ٣٢ - **ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري** (ت ٦٣٠هـ) الكامل في التاريخ، دار صادر، ١٢ ج، بيروت ١٩٦٥ - ١٩٦٦.

■ ٣٣ - **الفخر الرازي** (ت ٥٤٥هـ) التفسير الكبير، دار الكتب، ط ٢، طهران.

■ ٣٤ - **ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي** (ت ٢٣٠هـ) كتاب الطبقات الكبير، تصحيح: إدوارد سخو، ليدن ١٣٢١-١٣٢٧هـ.

■ ٣٥ - **النويري، أحمد بن عبد الوهاب** (ت ٧٢٢هـ) نهاية الإرب في فنون الأدب، دار الكتب المصرية، ١٨ج، القاهرة ١٩٣١.

■ ٣٦ - **أبو العرب التميمي، محمد بن أحمد بن تميم** (ت ٣٣٠هـ) كتاب المحن، تحقيق: يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، ط٢، بيروت ١٩٨٨.

■ ٣٧ - **الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين** (ت ٣٥٦هـ) الأغاني، ج ١ - ج ١٦، دار الكتب، القاهرة ١٩٣٠ فما بعد. ج ١٧ - ج ٢٤، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٩.

■ ٣٨ - **القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري** (ت ٦٧١هـ) الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م، ٢٠ ج.

■ ٣٩ - **الشوكاني، محمد بن علي اليمني** (ت ١٢٥٥هـ) نيل الأوطار، إدارة الطباعة المنيرية بمصر ١٣٤٤هـ.

■ ٤٠ - **البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي** (ت ٤٢٩هـ). الناسخ والمنسوخ، تحقيق: حلمي أسعد عبد الهادي، دار العدوي، ط ١، عمان، ١٩٨٧.

● **المراجع الحديثة:** ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

■ ١ - **بوحديبة، عبد الوهاب.** الإسلام والجنس، ترجمة: هالة العوري، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٧.

■ ٢ - **الترمانيني، عبد السلام** - الرق، ماضيه وحاضره، عالم المعرفة،

عدد ٢٣، الكويت ١٩٧٩. - الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، عالم المعرفة، عدد ٨٠، الكويت ١٩٨٤.

■ ٣ - **البنداري، محمد** التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي، دار عمار، ط ١، عمان١٩٨٨.

■ ٤ - **جولد تسيهر**، أجناس العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار الكاتب المصري القاهرة ١٩٤٦.

■ ٥ - **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار إقرأ، ط ٣، القاهرة ١٩٨٥.

■ ٦ - **حطب، زهير** تطور بنى الأسرة العربية، معهد الإنماء العربي، ط ١، بيروت ١٩٧٦.

■ ٧ - **خليل، أحمد خليل** - جدلية القرآن، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٧٣. - المرأة العربية وقضايا التغيير، دار الطليعة، ط ٣، بيروت ١٩٨٥.

■ ٨ - **عبد المعيد خان، محمد** الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة، ط ٣، بيروت ١٩٨١.

■ ٩ - **العلي، صالح أحمد** محاضرات في تاريخ العرب، ج ١، مطبعة الإرشاد، ط ٤، بغداد ١٩٦٨.

■ ١٠ - **المنجد، صلاح الدين** الحياة الجنسية عند العرب، دار الكتاب الجديد، ط ١، بيروت ١٩٧٥.

■ ١١ - **الموسوي، موسى** الشيعة والتصحيح، طبعة لوس أنجلس، ١٩٨٧.

■ ١٢ - **وات، مونتجمري** محمد في المدينة، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت.

● هوامش البحث

(١) الروم/ ١٢.
(٢) عبد الوهاب بو حديبة، الإسلام والجنس، ص ٥٠، ١٢٤، ١٣٥، ١٤٤.
(٣) الترمذي، سنن الترمذي،، ج ٣، ص ٣. ابن حجر، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٤٦.
(٤) ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ق ١، ص ٢٨٧-٢٨٨. الترمذي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٩٣ - ٣٩٤. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ١٨.
(٥) الطبراني، المعجم الكبير، ج ٨، ص ٩٩.
(٦) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٠١٩.
(٧) ابن حجر، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٢٦.
(٨) عبد الوهاب، بوحديبة، الإسلام والجنس، ص ١٣٤. وقد قال ابن عباس: «خير هذه الأمة أكثرها نساءً. ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، ص ١٩٥، وأنظر: القالي، ذيل الأمالي والنوادر، ص ٤٨».
(٩) ابن حجر، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٤٦.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(١١) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(١٢) عبد الوهاب، بوحديبة، الإسلام والجنس، ص ١٣٦.
(١٣) المصدر السابق، ص ٧٢. ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، ص ١٩٥.
(١٤) الترمذي، سنن الترمذي، ج ٣، ص ٤٩٨.
(١٥) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١١٢٢.
(١٦) ابن حجر، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٥٠، ٥٣.
(١٧) عبد الوهاب، بو حديبة، الإسلام والجنس، ص ٣٩.
(١٨) المصدر السابق، ص ٢٦.
(١٩) الترمذي، سنن الترمذي، ج ٣، ص ٤٠٦. الأصبهاني، الأغاني، م ٢، ج ٣، ص ٢٠٤.
(٢٠) العسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ٢٨٩.
(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٤.
(٢٢) الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢٠٠.
(٢٣) القالي، ذيل الأمالي والنوادر، ص ٤٨.
(٢٤) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ١١.
(٢٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١٨٥.
(٢٦) المصدر السابق، ج ٤، ص ٣.

(٢٧) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ١٩٤.
(٢٨) أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٥٢٨. وانظر : سنن الدار قطني، ج ٣، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.
(٢٩) ابن حبيب، المحبر، ص ٣٤٠.
(٣٠) البيروني، تحقيق ما للهند، ص ٨٣، وأنظر: ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج ٢، ص ٥٣٦-٥٣٧.
(٣١) الدار قطني، سنن الدار قطني، ج ٣، ص ٢١٨.
(٣٢) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٣٦ـ٣٧.
(٣٣) ابن قتيبة، المعارف، ص ١١٢-١١٣.
(٣٤) ابن حبيب، المحبر، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.
(٣٥) المصدر السابق، المكان نفسه.
(٣٦) القالي، الأمالي، ج ٢، ص ١٠٥.
(٣٧) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٣٤.
(٣٨) المرجع نفسه، ص ٣٢، وأنظر: البيروني، تحقيق ما للهند، ص ٨٣.
(٣٩) وات، مونتجمري، محمد في المدينة، ص ٥٥٧.
(٤٠) مالك، الموطأ، ص ٤٤٨. مسلم، صحيح مسلم، ص ١٠٢٢.
(٤١) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٤٨ وص ٥٤ـ٥٥.
(٤٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة ضمد. وأنظر: الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٢٠. ويورد العسكري في جمهرة الأمثال، ج ١، ص ٢٧٢ قصة امرأة كانت تؤاجر نفسها.
(٤٣) الترمانيني، المرجع نفسه، ص ٢٥.
(٤٤) العلي، صالح احمد، محاضرات في تاريخ العرب، ص ١٤٥.
(٤٥) وكيع، أخبار القضاة، ج ٦، ص ٩١ وص ٩٤. الطبراني، المعجم الكبير، ج ٥، ص ١٧٢.
(٤٦) الأزرقي، أخبار مكة، ج ١، ص ١٧٩.
(٤٧) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٦٧.
(٤٨) للتوسع أنظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٦، ص ٨٦. العسكري، جمهرة الأمثال، ج ٢، ص ٢٩٥. القالي، الأمالي، ج ١، ص ٣٥.
(٤٩) ابن حبيب، المحبر، ص ٣٢٥، وحرم العرب زواج الرجل زوجة ابنه المتبنى، المحبر، ص ٨٥ـ٨٦.
(٥٠) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ١٨٠.
(٥١) ابن حبيب، المحبر، ص ٤٠٣، وص ٤٣٥. وأنظر: ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج ٣، ص ٩٤٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٨. ابن هشام، السيرة النبوية، ق ١، ص ١٣٧. العسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ١٤٥ وص ١٤٧. القالي، الأمالي، ج ٢، ص ١٠٤.

(٥٤) أنظر:

Rodinson, Maxime, Mohommed, P 230.

عبد المعيد خان، محمد، الأساطير والخرافات عند العرب، ص ٧٤ـ٧٥.

(٥٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨٣ـ٢٨٤. ابن قتيبة، المعارف، ص ١٠٩، ص ٣٢٥.

(٥٦) أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٥٢٨.

(٥٧) عبد المعيد خان، محمد، الأساطير والخرافات عند العرب، ص ٦٧.

(٥٨) خليل، خليل أحمد، المرأة العربية وقضايا التغيير، ص ٢٦.

(٥٩) حطب، زهير، تطور بنى الأسرة العربية، ص ١٩.

(٦٠) Rodinson, Maxime, Mohammed, P. 22.

(٦١) أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٥٢٨. الدار قطني، السنن، ج ٣، ص ٢١٦ـ٢١٧.

(٦٢) أبو داود، المصدر نفسه، المكان نفسه.

(٦٣) خليل، أحمد خليل، جدلية القرآن، ص ١٦٢.

(٦٤) النساء/ ٢٢.

(٦٥) النساء/ ١٩. ابن حبيب، المحبر، ص ٣٢٧. أبو داود، السنن، ج ١، ص ٤٨٢. وانظر: الطبري، جامع البيان، ج ٤، ص ٢١٧ـ٢١٨ حيث يقدّم لنا عدة أسماء ممن تزوج امرأة أبيه قبل الإسلام، وكذلك يضعنا ابن قتيبة في المعارف، ص ١١٢-١١٣، أمام سبع نساء تزوجن بهذا الشكل.

(٦٦) أبو داود، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٧. الترمذي، السنن، ج ٣، ص ٦٤٣.

(٦٧) ابن حجر، الأصابة، ج ٤، ص ٤١٦. وأنظر: ابن شبة، تأريخ المدينة المنورة، ج ١، ص ٢٣٢ـ٢٣٣.

(٦٨) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ١٠٣٤.

(٦٩) العلي، صالح أحمد، محاضرات في تاريخ العرب، ص ١٤٤.

(٧٠) وكيع، أخبار القضاة، ج ٦، ص ٩١ـ٩٤. الطبراني، المعجم الكبير، ج ٥، ص ١٧٢.

(٧١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٦، ص ٢٣٣.

(٧٢) ابن قيم الجوزية، الفراسة، ص ٢١١.

(٧٣) الدارقطني، السنن، ج ٣، ص ٢١٨.

(٧٤) مالك، الموطأ، ص ٤٤٨. مسلم، صحيح مسلم، ص ١٠٢٢.
ويورد ابن حبيب أسماء خمسة من الصحابة الذين أفتوا في المتعة، المحبر، ص ٢٨٩.

(٧٥) جولد تسيهر، اجنتس، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٢٣، وهامشها. وانظر: المنجد، صلاح الدين، الإسلام والجنس، ص ٥.

(٧٦) النحاس، الناسخ والمنسوخ، ص ١٠٣ـ١٠٥.
ويرى الجصاص أنه لا يمكن إطلاق اسم الزوجة على المرأة في نكاح المتعة، أحكام القرآن، ج ٢، ص ١٨٠.

(٧٧) الجصاص، المصدر السابق، ص ١٨١.

(٧٨) الترمذي، السنن، ج ٣، ص ٤٣٠. الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٦، ص ٢٦٨ـ٢٦٩.

(٧٩) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٠٢٢.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢٤.

(٨١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٨٥.

(٨٢) القرطبي، التفسير، ج ٥، ص ١٣٢ـ١٣٣. الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ١٨٤.

(٨٣) مسلم، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٢٣.

(٨٤) مالك، الموطأ، ص ٤٤٨.

(٨٥) ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ٦، ص ٢٥١.

(٨٦) الشوكاني، نيل الوطار، ج ٦، ص ٢٦٩.

(٨٧) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ١٨٢. وأنظر: ابن حجر المكي، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٩٣.

(٨٨) الجصاص، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٣.

(٨٩) القرطبي، التفسير، ج ٥، ص ١٣٢.

(٩٠) وات، مونتجمري، محمد في المدينة، ص ٤٢٦.

(٩١) مالك، الموطأ، ص ٤٤٨. وانظر: مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ٨٩٦، الذي يقرر امتدادها إلى خلافة عثمان بن عفان ﷺ، وقد لاحظنا أن المتعة كانت مع النساء من الموالي، ففي صفحة واحدة هي صفحة ٧١٩ من الجزء الثاني من تاريخ المدينة المنورة، يقدّمم لنا ابن شبة أسماء أربع نساء من الموالي نكحن في المتعة، وهو أمر له دلالته البليغة.

(٩٢) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ٨٨٥.

(٩٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٩٧.
يلاحظ أنّ أفلاطون في كتابه الجمهورية، قد أباح المتعة للنخبة المختارة من المجتمع الذين أطلق عليهم اسم الحراس، جولد تسيهر، أجناس العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٢٠١.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٩٨.

(٩٥) المنجد، صلاح الدين، الإسلام والجنس، ص ٦، عن: تفسير القرطبي، ج ٢، ص ٣٩٢. وأنظر: ابن شبة، تاريخ المدينة، حيث يقول: «يقال أن عمرو بن حريث استمتع من امرأة من بني سعد بن بكر، فولدت فجحد ولدها، ج٢، ص ٧١٧». وفي المكان نفسه يورد ابن شبة عن عمر بن الخطاب قوله: «إنّا كنّا نستمتع ونفي، وإني أراكم تستمتعون ولا تفون، فانكحوا ولا تستمتعوا».

(٩٦) الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢١٤.
لنلاحظ هنا أن ابن عباس، قد تراجع عن تحليله المتعة فيما بعد كما رأينا في مكان سابق.

(٩٧) الموسوي، موسى، الشيعة والتصحيح، ص ١٠٨-١٠٩.

(٩٨) البنداري، محمد، التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي، ص ٣٠٠.

(٩٩) العلي، صالح أحمد، محاضرات في تاريخ العرب، ص ١٤٦.
وانظر: Smith, William Robertson, Kinshyip Marriage, P. 85
حيث يرى أن إحدى نتائج نكاح المتعة، تعزيز قانون قرابة الأم. وهو أمر لا يتسق مع تأكيد الرسول ﷺ على ضرورة الانتساب إلى الأب، فقد جاء أن الاشعث بن قيس قال للرسول ﷺ: «إنا نزعم انكم منا فقال ﷺ: نحن بنو النضر بن كنانة لا نقفو أمنا ولا ننتفي من أبينا، أي لا ننتسب إلى الأمهات، ونترك النسب إلى الآباء».
أنظر: ابن شبة، تأريخ المدينة المنورة، ج ٢، ص ٥٤٧ وهامشها.

(*) لنلاحظ أن هناك من انتسب إلى الأم سواء كان قبيلة أو شخصاً بيد أن هذا الانتساب كان في المرحلة السابقة للإسلام، حيث أورد ابن قتيبة في المعارف: أن الأوس والخزرج كانوا يدعون أبناء قيلة وأن شرحبيل بن حسنة وخفاف بن ندبة قد نسبا إلى الأم أيضاً ص ١٠٩، ص ٣٢٥.

(١٠٠) النساء/ ٢٥.

(١٠١) النساء/ ٢٨.

(١٠٢) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢ ص ١٠٦٥-١٠٦٦. ويقول ابن هشام أن النبي قد حرم اتيان الحبالى من سبايا خيبر، السيرة، ق ٢، ص ٣٣١.

(١٠٣) مسلم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٧٩.

(١٠٤) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢ ص ١٠٦١. ويورد مالك أن بعض الصحابة من التابعين، كانوا يعزلون مثل سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عباس، أنظر: الموطأ ص ١٩٣، وص ٣٩٤.

(١٠٥) مسلم، المصدر نفسه، ج ٢ ص ١٠٦٤.

(١٠٦) مالك، المصدر نفسه، ص ٤٩٤.

(١٠٧) المؤمنون/ ٣.

(١٠٨) للتوسع: أنظر: ابن عامر، توفيق، أحكام الرق في التشريع الإسلامي، ص ٣٠، ص ٣١، ص ٣٢.

(١٠٩) النساء/ ٣.

(١١٠) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٢٨٥.

(١١١) الترمانيني، عبد السلام، الرق، ص ١٤٤.

(١١٢) أنظر: ابن سلام، الأموال، ص ١٣٩. ابن حجر، الأصابة، ج ١، ص ٣٠٢.

(١١٣) ابن حجر، الإصابة، ج ١، ص ٣٠٢.

(١١٤) مالك، الموطأ، ص ٥٠٤.

(١١٥) ياسين، نجمان، الإسلام والجنس، ص٤٢.

(١١٦) بن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٦، ص ١٢٨.

(١١٧) الجصاص، أحكام القرآن، ج ١، ص ٣٩٢. ابن شبة، تأريخ المدينة المنورة، ج ٣، ص ٩٨١.

(١١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٣.

(١١٩) المصدر نفسه، المكان نفسه.

(١٢٠) الطبري، تأريخ، ج ٣، ص ٥٨٨.

(١٢١) الطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ٢٢٢.

(١٢٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٩١. ابن زنجويه، الأموال، ج ١، ص ١٣٧.

(١٢٣) مالك، الموطأ، ٤٤٧. أبو يوسف، الخراج، ص ٢٠٧.

(١٢٤) الواقدي، المغازي، ج ١، ص ٣٣١.

(١٢٥) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز، ص ٢٢٩. علينا أن نتبه إلى أن عدم توريث البنت، حالة عامة، وأن بعض العرب قد ورثوا البنت نصف حصة الذكر كالإسلام فيما بعد. أنظر: ابن حبيب، المجر، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(١٢٦) النساء/ ٧.
(١٢٧) الطبري، جامع البيان، ج ٤، ص ١٧٦.
(١٢٨) بوحديبة، عبد الوهاب، الإسلام والجنس، ص ٧٢.
(١٢٩) ابن حبيب، المحبر، ص ٢٣٦.
(١٣٠) ابن هشام، السيرة، ق ١، ص ١٢٢ - ١٢٣.
(١٣١) الترمذي، السنن، ج ٤، ص ٤١٤.
(١٣٢) ابن حبيب، المحبر، ص ٣٣٠.
(١٣٣) المصدر نفسه، المكان نفسه.
(١٣٤) القالي، الأمالي، ج ٢، ص ١٠٥.
(١٣٥) الفراء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٢٥٩.
(١٣٦) أبو داود، السنن، ج ١، ص ٤٧٧. الطبري، جامع البيان، ج ٤، ص ١٥٥. ويرى الطبري في جامع البيان، ج ٤، ص ١٥٦: «أن قريشاً كان الرجل منهم يتزوج العشر من النساء والأكثر والأقل فإذا صار معدماً مال على مال يتيمة الذي في حجره فأنفقه أو تزوج به، فنهوا عن ذلك».
(١٣٧) الممتحنة/ ١٠. ابن حجر، الإصابة، ج ٤، ص ٢٣٩.
(١٣٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٨.
(١٣٩) أبو يوسف، الخراج، ص ٢١٢.
(١٤٠) ابن هشام، السيرة، ق ١، ص ٦٥٩. ابن حبيب، المحبر، ص ٥٣.
(١٤١) المصدر السابق، ص ١٨١.
(١٤٢) ابن حبيب، المصدر السابق، ص ٨٥ـ٨٦. ابن الأثير، الكامل في التأريخ، ج ٢، ص ١٧٧.
(١٤٣) انظر: النساء/ ٢٢ـ٢٣.
(١٤٤) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ١٠٧.
(١٤٥) مسلم، صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٦٢.
(١٤٦) الرازي، التفسير الكبير، ج ٣، ص ١٨٩.
(١٤٧) الطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ٢٥٠.
(١٤٨) بوحديبة، عبد الوهاب، الإسلام والجنس، ص ٣٩ - ٤٠.
(١٤٩) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ٧٢.
(١٥٠) مالك، الموطأ، ص ٢٩٠ـ٢٩١.
(١٥١) الترمذي، السنن، ج ٣، ص ٤٠٦.
(١٥٢) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١١٢٢. الترمذي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٩٨.
(١٥٣) ابن سعد، الطبقات، ق ٣، ج ١، ص ٢٨٧.
ومما يشير إلى حيوية المجتمع وتماسكه ونظافته حينذاك، =

= الإشارات الصريحة في التعبير عما يحصل، فقد جاء عن عروة بن الزبير: «إن ام سليم قالت لرسول الله ﷺ المرأة ترى في المنام مثل ما يرى الرجل أتغتسل؟ فقال لها رسول الله ﷺ نعم، فلتغتسل، فقالت لها عائشة: أفٍ لك، وهل ترى ذلك المرأة؟ فقال لها رسول الله ﷺ: تربَتْ يمينك، ومن أين يكون الشبه؟» انظر: مالك، الموطأ، ص ٥٩.

(١٥٤) ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ق ١، ص ١٦٩.

(١٥٥) الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م٢، ج٣، ص ٢١٣، النويري، نهاية الإرب، ج ١٨، ص ١٧٩.

(١٥٦) الدار قطني، السنن، ج ٣، ص ٢٣٠-٢٣١. ابن حجر، الإصابة، ج ١، ص ٨٦. وقد جاء: «... إن رجلاً مسناً تزوج في عهد عمر بن الخطاب امرأة شابة ففركته وقتلته، فلما بلغ عمر ذلك قال: أيها الناس ليتزوج كل منكم لمته - شكله وتربه - من النساء، ولتنكح المرأة لمتها من الرجال». الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ١٢٨.

(١٥٧) ابن حبيب، المحبر، أنظر الصفحات: ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٦، وانظر: أبو العرب التميمي، المحن، ١٤٠.

(١٥٨) ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ١٤٠.

(١٥٩) المصدر نفسه، المكان نفسه.

ويورد ابن قيم الجوزية أنه «كان بالمدينة دلالة على النساء يقال لها قطبة، وكانت تداخل القرشيين بنسائهم» أخبار النساء، ص ١٨٦.

(١٦٠) ابن حجر المكي، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٩٢.

(١٦١) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٥٨.

(١٦٢) الترمذي، السنن، ج ١، ص ٤٩٩، ابن قيم الجوزية الطب النبوي، ١٩٩.

(١٦٣) البقرة/ ٢٢٣. الطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ٢٣٢.

(١٦٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٤. وانظر: الترمذي، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٩٩.

(١٦٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٧-٣١٨.

(١٦٦) الجصاص أحكام القرآن، ج ١، ص ٥٠٤.

(١٦٧) أبو يوسف، الخراج، ص ١٧٧.

(١٦٨) الطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ٢٢٥. =

= يورد ابن هشام أن أبا قيس بن أبي أنس، كان قبل الإسلام قد اغتسل من الجنابة وتطهر من الحائض من النساء. السيرة، ق ١، ص ٥١٠.

(١٦٩) ابن قيم الجوزية، الفراسة، ص ٥٧.

(١٧٠) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١١٣٧.

أشكال الطلاق والخلع والفراق

في عصر الرسالة والراشدين

● تمهيد ●

من المعروف أن عرب ما قبل الإسلام كانوا يُطَلِّقونَ ثلاثاً، وكان الرجل يقول لامرأته: أنت طالق فهو أحق الناس بها، فإن طلقها اثنتين فكذلك، فإن طلقها ثلاثاً فلا سبيل له عليها، وقد بيّن الشاعر الأعشى هذا الأمر في أبيات شعرية قالها عندما أجبره قومه على طلاق امرأة معينة[١] كما كان الرجل منهم يطلق امرأته وهي حامل فتكتم الولد وتذهب به إلى غيره وتكتم مخافة الرجعة[٢] ولعلهم لم يكونوا قد عرفوا عدداً محدداً للطلاق، فكان الرجل منهم يطلق امرأته ما شاء من الطلقات فإذا كادت تحل من طلاقه راجعها ما شاء[٣]، ومن سنتهم أنه لم يكن للنساء عدة يعتدونها عند الطلاق، فكانت المرأة المتوفى عنها زوجها تقعد بعده سنة، وقد ولد منهنّ عدّة أبناء على فرش أزواجهنّ الأولين، الأمر الذي أدى إلى مشاكل في النسب والميراث امتدت إلى نهاية عصر الراشدين[٤]، ولم تكن هذه المشاكل هيّنة لوجود أسماء كثيرة في قريش والعرب واجهت متاعب النسب والميراث[٥] وقد عدّ عرب ما قبل الإسلام، الإيلاء طلاقاً فكان الرجل يولي من امرأته بقوله: والله لا يجتمع رأسي ورأسك ولا أقربك ولا أغشاك، فكان أهل الجاهلية يعدونه طلاقاً[٦].

وعرف عرب هذه المرحلة الظهار كشكل من أشكال الفراق الذي يؤدي إلى الطلاق، فكان الرجل إذا قال لامرأته في الجاهلية أنت عليّ كظهر أمي حرّمت عليه[٧].

وعرفت هذه المرحلة شكلاً من أشكال العلاقة بين الرجل والمرأة بشأن الفراق والطلاق وهو العضل، الذي نرى بأنه حالة معلقة بين الطلاق والبقاء في حيازة الرجل، والغاية منه هي الأضرار المادي والنفسي بالمرأة إذ عرف عنهم أنهم كانوا يعضلون إياهنّ وهنّ كارهات للعضل حتى يمتن فيرثوهنّ اموالهنّ، وقد كان العضل معروفاً بمكة إذ كانت قريش قد جربت أن ينكح الرجل المرأة الشريفة، فإن لم توافقه فارقها على ألّا تتزوج إلّا بإذنه وأشهد عليها الشهود وكتب بذلك عهداً، فإذا تقدم إليها خاطب يتوجب عليها أن تعطي الذي فارقها وترضيه، وبخلاف ذلك يذلها ويعضلها، فتبقى في وضع معلق صعب[٨] ويتضح أن الأنصار في المدينة قد عرفوا العضل[٩].

ووجد الخلع بتعويض عندهم أيضاً، فقد جاء عن عامر بن الظرب قوله لابن أخيه وكان تزوج ابنته وأراد طلاقها: إن لم يكن بينكما وفاق ففراق الخلع أحسن من الطلاق، ولن تترك مالك وأهلك، فردّ عليه صداقه وخلعها فهو أول من خلع من العرب[١٠].

وقد كان أمر الطلاق بشكل عام بيد الرجل دون المرأة ورأينا ثمة علاقات متداخلة بين ما هو اقتصادي وما هو اجتماعي في أشكال الطلاق والإيلاء والظهار والعضل التي عرفها ومارسها عرب ما قبل الإسلام.

ويبدو أن سيادة الرجل المتأتية عن الطبيعة الجغرافية لأرض العرب والأعراف والتقاليد هي التي أتاحت له أن يهيمن في هذا الأمر، شأنه في الأمور الأخرى التي تنسجم مع المعطيات المكانية والزمانية، بيد أن ذلك

لم يحل دون ظهور نساء ترك لهنّ الطلاق ومفارقة أزواجهنّ، فقد كانت سلمى بنت عمرو أحد بني عدي بن النجار قد تزوجت هاشم بن عبد مناف وكانت لا تنكح الرجال لشرفها في قومها حتى يشترطوا لها أن أمرها بيدها إذا كرهت رجلاً فارقته(١١) وهذا النص يرينا أن بعض النساء قد ملكن أمر الطلاق بأيديهنّ، ويبدو أن هذا الامتياز كان للأرستقراطيات من النساء، فابن حبيب يقدم لنا أسماء ست نساء لهنّ منعة اقتصادية وعشائرية(١٢) ويؤكد هذا أيضاً أن ماوية بنت عفز كانت ملكة لا تتزوج إلّا من أرادت فبعثت غلماناً لها ليأتوها بأوسم من يجدونه بالحيرة، وقد تزوجت حاتماً الطائي(١٣) وإن هنداً بنت عتبة بن ربيعة قالت لأبيها: إني امرأة قد ملكت أمري فلا تزوجني رجلاً حتى تعرضه عليّ(١٤) وهي أمور تؤشر كما أسلفنا أن النساء المنحدرات عن أصول عريقة صاحبات الجاه والثراء، كنّ الاستثناء في القاعدة، التي كانت تؤشر وتؤكد امتلاك الرجل لحق الطلاق وأشكال الفراق الأخرى.

● تنظيم الإسلام للطلاق وأشكال الفراق: ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

واجه الإسلام، ومن خلال القرآن الكريم، الطلاق وأشكال الفراق التي عرفها عرب ما قبل الإسلام والمشاكل الاجتماعية والاقتصادية والدينية الناجمة عنها، بمجموعة من الأحكام التشريعية التي استهدفت إرساء قيم المجتمع الجديد الموحد، وقد أفصح الله ﷻ عن ذلك خير إفصاح في قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا﴾(١٥) وفي قوله و﴿وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖۚ وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥ﴾(١٦) وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا﴾(١٧) وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ

لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾[١٨] وقوله ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ﴾[١٩]، وفي قوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ﴾[٢٠]

وقد جاءت إجراءات الرسول ﷺ العملية لتحقيق البعد التطبيقي للأحكام التشريعية بشأن تنظيم الطلاق، وابتداء لا بد من التأكيد بأن الإسلام قد عد الطلاق أبغض الحلال عند الله[٢١] ويظهر أن الرسول ﷺ قد عد طلاق الرجل امرأته ثلاثاً واحدة، وحاكاه في ذلك الخليفة الثاني[٢٢] إن لم يكن الرجل قد دخل بالمرأة، ويروى أن رجلاً جاء الرسول ﷺ «وقال: إني طلقت امرأتي البتة. فقال: ما أردت بها؟ قلت: واحدة قال: والله؟. قال: فهو ما أردت»[٢٣] . وممن طلق امرأته فتبعتها نفسه عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق، إذ أمره أبوه بطلاقها ثم سمعه يبدي الأسف والحزن فأمره بمراجعتها، ففعل[٢٤] وقد تصدى عمربن الخطاب رضي الله عنه للاستعجال في الطلاق وعدم التريث فيه، وجعل الثلاث المجتمعة ثلاثاً لا واحدة إذ رأى الناس قد تتابعوا فقال اجيزوهن عليهن[٢٥] ويظهر أن التوسع في الطلاق هو الذي حدا بعمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يتخذ هـذا الإجراء، والحق أننا لا نعدم وجود من اشتهر بأنه مطلاق مذواق كالمغيرة بن شعبة الذي كان قد أحصن وطلق الكثير من النساء[٢٦] والحسن بن علي رضي الله عنه الذي قيل له في ذلك فأجاب: «إن الله تعالى علق بهما الغنى فقال: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا۟ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾[٢٧] وقال: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ ۚ﴾[٢٨] فأنا أتزوج للغني وأطلق للغنى[٢٩] ولعل

الخليفة علي بن أبي طالب قد خشي أن يجر طلاق الحسن ﷺ للنساء إلى خلق عداوة بين القبائل فدعا أهل الكوفة إلى الكف عن تزويجه بقوله: يا أهل الكوفة لا تزوجوا الحسن فإنه رجل مطلاق، فقال رجل من همدان: والله لنزوجنه فما رضي أمسك، وما كره طلق[٣٠] وأبطل الرسول ﷺ وفقاً للنص القرآني العادة التي تتيح للرجل أن يطلق المرأة ما يشاء ثم يراجعها قبل أن تنقضي عدتها فقد غضب رجل من الأنصار على زوجته وقال لها: لا أقربك ولا تحلين مني، قالت: كيف، قال أطلقك حتى إذا دنا أجلك راجعتك ثم أطلقك فإذا دنا أجلك راجعتك، قال فكشف ذلك إلى النبي ﷺ فأنزل الله تعالى ذكره الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان[٣١] وقد طلق الرسول ﷺ حفصة بنت عمر بن الخطاب ﷺ فرجعت إلى أهلها إلّا أنه راجعها بعد العدة تنفيذاً لأمر الله الذي أعلمه بأنها صوامة قوامة وأنها من نسائه في الجنة[٣٢] وعدَّ تحليل المرأة المطلقة بالزواج غير الرجل الأول أمراً لا بد منه إن أرادت العودة إلى زوجها الأول»، فقد جاء عن عروة بن الزبير قوله: «.. قال سمعتها جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله ﷺ فقالت كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير وأن ما معه مثل هدبة الثوب فقال لها تريدين أن ترجعي إلى رفاعة، لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك[٣٣] وقد امتد هذا الإجراء إلى العصر الراشدي والأموي، لأنه تشريع، حيث تصدى عبدالله بن عمر ﷺ لإجهاض حيلة في التحليل إذ جاء رجل إلى ابن عمر ﷺ فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها أخ له من غير مؤامرة منه ليحلها لأخيه، هل تحل للأول؟ قال: لا إلّا نكاح رغبة، كنا نعد هذا سفاحاً على عهد رسول الله ﷺ»[٣٤]. وقد رأى أحد الباحثين المعاصرين أن هذا الإجراء قد وضع للمحافظة على سلامة المرأة، وذلك إما لمنع الأزواج من الطلاق بسرعة أو لمنع من أن يقطع

علاقاته الزوجية بدون أن يسمح للمرأة بالزواج مرة ثانية[٣٥] ونستطيع أن نضيف إلى ذلك، إن هذا الإجراء يتضمن عقوبة للرجل في الوقت نفسه على المستوى النفسي، ونلاحظ أن التنظيم قد حفظ للمرأة حقها المالي حتى قبل أن يدخل بها الرجل، وقد فسر مفسر هذا الأمر بقوله: «﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ يعني من قبل أن تجامعوهن ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[٣٦] يعني من إحصاء إقراء ولا أشهر تحصونها عليهن ﴿فَمَتِّعُوهُنَّ﴾ يقول أعطوهن ما يستمتعن به من عرض أو عين مال..»[٣٧] كما فسر قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ﴾ بقوله: «هل الرجل يتزوج المرأة ولا يسمي لها صداقاً ثم يطلقها قبل أن يدخل بها فلها متاع بالمعروف ولا صداق لها، قال وأدنى ذلك ثلاثة أثواب درع وخمار وجلباب وأزار»[٣٨] كما حدد حق المرأة المطلقة قبل الدخول بها بنصف ما فرض لها من صداق إلّا إذا تركت ذلك عن قناعة[٣٩] كما أن العفو عن أخذ المتعة قد ترك بيد ولي أمر المرأة الذي بيده عقد النكاح[٤٠].

ويتضح أن مقدار المتعة كان رهن قدرة وإمكانية الرجل المادية التي ارتبطت بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية بدلالة أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته ومتعها بخادم[٤١] وأن الحسن بن علي بن أبي طالب ﷺ متّع زوجة له بعشرة آلاف درهم وزق عسل[٤٢] ومتع الأصبغ بن عبد العزيز بن مروان مطلقته سكينة بنت الحسين بعشرين ألف دينار[٤٣] وبدلالة أنّ ابن عباس قد رأى بأن المتعة أعلاها خادم وأدناها كسوة، وأن مالكاً رأى أن لا حدّ لها لا في قليل ولا في كثير وأن بعض الفقهاء قد حددها بثلاثة دنانير لمن يستلم عطاء[٤٤]، وربما استمر آخرون بإعطاء الزوجة خادماً كما فعل عبدالله بن الزبير، أو جارية كما فعل عروة بن الزبير[٤٥].

وكما تمتعت بعض النسوة الأستقراطيات اللواتي لهنّ عزة ومنعة بحق الطلاق في أيديهن بالنسبة لعرب ما قبل الإسلام، فقد أعطى حق الطلاق للمرأة الشريفة اجتماعياً في الإسلام أيضاً، إذ ترك أمر الطلاق لبعض النساء وكنّ يطلقن أزواجهنّ إلّا أنهنّ كنّ يرجعن إلى الأزواج الذين كانوا يحلفون بأنهم قد ملكوا المرأة حق تطليقة واحدة فقط، فقد ورد أن «. . . رجلاً من ثقيف ملك امرأته أمرها فقالت أنت الطلاق فسكت ثم قالت أنت الطلاق فقال بفيك الحجر، ثم قالت أنت الطلاق: فقال بفيك الحجر فاختصما إلى مروان بن الحكم فاستحلفه ما ملكها إلّا واحدة وردها إليه[٤٦] والواقع إن حق الطلاق أعطي تكريماً للمرأة الأرستقراطية والكريمة النسب[٤٧]، وكان بعضهن يحسن التصرف فيه فقد قال الحسن بن علي بن حسين لامرأته عائشة بنت طلحة: أمرك بيدك، فقالت: قد كان عشرين سنة بيدك فأحسنت حفظه، فلم أضيعه إذ صار بيدي ساعة وقد صرفته إليك فأعجبه ذلك منها وأمسكها»[٤٨].

وانتبه التنظيم إلى أهمية تقليص الطلاق وكراهية التوسع فيه، فعد الرجل الذي يحدث نفسه بالطلاق غير مطلق للمرأة[٤٩]، ولم يجز طلاق المعتوه المغلوب عقله[٥٠] وبالمقابل وجدنا من قبل الخليفة الثاني يأمر ابنه عبد الرحمن بطلاق امرأته ولكنه يراجعها فيما بعد. كما وجدنا أبن عمر يطلق امرأته انصياعاً لأمر أبيه[٥١] وطلق آخر امرأته انصياعاً لأمر أمه[٥٢]. إلّا أن التنظيم قد حفظ حق المرأة المطلقة من قبل الزوج المريض فقد ورث عمر وعثمان وعلي وأبي بن كعب ﷺ وغيرهم من الصحابة المرأة المطلقة ثلاثاً في مرض وموت الزوج[٥٣]، كما راعى التنظيم الجانب الإنساني عند المرأة المطلقة، إذ قضى أبو بكر الصديق ﷺ بأن تحتفظ مطلقة عمر بن الخطاب ﷺ الأنصارية بأبنه عاصم[٥٤]. وعولج وضع المرأة الناشز وفقاً لقوله تعالى: ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ

فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾[٥٥] وفي قوله: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾[٥٦] والمرأة الناشز هي التي تخرج من موضعها[٥٧] ويظهر أن بعض النسوة قد نشزن في زمن الرسول ﷺ فرخص لأزواجهن بضربهن فأطاف برسول الله ﷺ نساء كثير يشكون أزواجهن، فقال النبي ﷺ لقد طاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن، ليس أولئك بخياركم[٥٨]. «وقد أعاد الرسول ﷺ امرأة الشاعر الأعشى التي نشزت وعاذت برجل آخر بعد أن أخذت المرأة العهد والميثاق وذمة النبي بألّا يعاقبها زوجها الأول»[٥٩] كما أن الخليفة عثمان بن عفان ﵁ قد أعاد إلى عقيل بن أبي طالب زوجته فاطمة بنت عقبة بن ربيعة التي نشزت عليه[٦٠].

وقد وُضِعَ بُعْدٌ إنساني في طلاق الحائض، حيث تركت الحرية للزوج في إبقاء أو مفارقة المرأة بالطلاق فقد ورد عن «... ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله عن ذلك؟ فقال رسول الله ﷺ مرة فليراجعها ثم ليتركها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله ﷻ أن يطلق لها النساء»[٦١] وبقيت العدة في الطلاق في عصر الراشدين والعصر الأموي إذ تزوج حمران بن أبان امرأة في عدتها فنكل به عثمان وفرق بينهما وسيره إلى البصرة[٦٢].

واشترط ان تمضي المرأة عدتها في بيتها إذا طلقت البتة لأن في هذا تحبيباً للمراجعة والعودة إلى العقل، وواقعية التشريع فقد جاء «.. إن يحيى بن سعيد بن العاصي طلق ابنة عبد الرحمن بن الحكم البتة فانتقلها عبد الرحمن بن الحكم فأرسلت عائشة أم المؤمنين إلى مروان بن الحكم وهو يومئذ أمير المدينة فقالت: «اتق المرأة واردد المرأة إلى بيتها»[٦٣]

ففعل بمثل ما أشارت إليه، ومن قبل ضرب عمر بن الخطاب ﷺ طليحة الأسدية التي زوجت في عدتها وفرق بينهما وقال: أيما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجها التي تزوجها لم يدخل بها فرّق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ثم كان الآخر خاطباً من الخطاب وإن كان دخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ثم اعتدت من الآخر ثم لا يجتمعان أبداً»[٦٤] وهذا التأكيد على العدة في الطلاق يعود إلى أن الخلفاء الراشدين قد واجهوا بعض المشاكل العملية التي من شأنها اختلاط الأنساب وضياع المواريث، ومصادرنا تحدثنا عن أكثر من حالة اشترك فيها رجلان وقعاً على امرأة في طهر واحد بحيث كانت المشكلة تحسم من قبل الراشدين عن طريق القرعة أو القافة لالحاق الولد بأبيه[٦٥] لأن الطفل في النظام الأمي ينتمي إلى عائلة الأم سابقاً، ولم يكن لمعرفة الولد الحقيقي سوى أهمية ضئيلة حتى إذا ما أخذ بالاهتمام بأطفالهم أصبح من الطبيعي أن يحاولوا التأكد من أبويهم الجسدية فيما يتعلق بأبناء زوجاتهم، وقد شجع الإصلاح القرآني هذه النزعة التي تنحاز لتعزيز النظام الأبوي[٦٦] ومن هنا شدد الإسلام على عدم كتمان المرأة المطلقة للحمل إن كانت حاملاً من زوجها الأول الذي فارقته[٦٧] وقد علق عمر بن الخطاب ﷺ بعد أن قال لرجل أن يقرأ - لا يحلنّ لهن أن يكتمنّ ما خلق الله في أرحامهنّ - «إن فلانة ممن يكتمنّ ما خلق الله في أرحامهن وكانت طلقت وهي حبلى فكتمت حتى وضعت»[٦٨] ويبدو أن سبب كتمان النساء حملهنّ هو خوفهنّ من مراجعة ازواجهنّ لهنّ[٦٩].

ومن أسباب الفراق الأخرى بين الرجل والمرأة غير الطلاق الردة واللعان والأيلاء وهي أسباب نادرة الوقوع[٧٠] فالردة توجب التفريق بين الرجل والمرأة[٧١] واللعان أيضاً يوجب التفريق بين الرجل والمرأة وذلك عندما يدعي أن الولد الذي أنجبته امرأة ليس من صلبه وإنما هو ولد رجل

آخر: أي لا يعترف به ويتهم زوجته بالزنا، وقد تلاعن أكثر من رجل على عهد الرسول ﷺ مع امرأته، ففرق بينهما[٧٢] وكان ولد الملاعنة يلحق بأمه، وينحصر الإرث بينه وبينها وبين اخوته لأمه ولموالي أمه إن كانت مولاة[٧٣] وقد تضع الدولة ما بقي من الميراث في بيت المال[٧٤].

«وأقر التنظيم في الإسلام، الخلع كحالة من حالات الفراق، ويقال - إن أول من خلع كان في الإسلام أخت عبدالله أبن أبي أنها أتت إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله لا يجمع رأسي ورأسه شيء أبداً أني رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل في عدة فإذا هو أشدهم سواداً وأقصرهم قامة وأقبحهم وجها، قال زوجها يا رسول الله أعطيتها أفضل مالي حديقة فلترد علي حديقتي. قال ما تقولين، قالت نعم وإن شاء زدته قال ففرق بينهما[٧٥] «أي إن الفراق أوجب أن ترد المرأة المال الذي أخذته من الرجل، وعمل الخلفاء الراشدون بسنة الرسول ﷺ بشأن الخلع إذ أقره عثمان بن عفان رضي الله عنه[٧٦]، وكان الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول: «لا يأخذ من المختلعة فوق ما أعطاها»[٧٧] وهو أمر أن يوحي أن بعض الرجال قد مارسوا الضغط على المرأة التي تريد الفراق وطالبوها بأكثر مما أعطوها من مال، وامتد الخلع إلى العصر الأموي في المدينة[٧٨] ونظراً لأن الإسلام قد حرم من الرضاع ما يحرم من النسب[٧٩]، فأن بعض الناس قد لجأوا إلى الحيلة من أجل التفريق بين الأزواج وقد فهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا الأمر ولذا: «لم تجز شهادة امرأة في الرضاع، وقال لو فتحنا هذا الباب للناس لم تشأ امرأة تفرق بين اثنين إلّا فعلت»[٨٠] كما واجه علي أبن أبي طالب رضي الله عنه حالة محرجة عالجها بحكمة إذ جاءه رجل وأخبره: «أن امرأة أتته فذكرت أنها أرضعته وامرأته، فقال علي: - ما كنت لأفرق بينك وبينها وأن تتنزه خير لك، فأمسك الرجل»[٨١].

وتصدى التنظيم للإيلاء والظهار بحزم، ففي الوقت الذي كان يعد

طلاقاً عند العرب ما قبل الإسلام فأن التنظيم أبطله وفي هذا يقول أحد المفسرين: «فإذا ظاهر الرجل من امرأته فأن الله لم يجعلها أمه ولكن جعل فيها الكفارة»[٨٢] وكفارة الظهار هي عتق رقبة استناداً إلى قوله: - ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾[٨٣] وحددت للإيلاء فترة أربعة أشهر فإن فاء فيها كفر عن يمينه وهي امرأته وإن مضت أربعة أشهر ولم يفيء فهي تطليقة بائنة وهي أحق بنفسها وهو أحد الخطاب[٨٤] . وقد جاء عن النبي ﷺ عن تطبيق الظهار عندما ظاهر أوس بن الصامت، وعد زوجته خولة بنت خويلد الخزرجية كأمه وأراد الرسول ﷺ أن يفرق بينهما إلّا أنها جادلته فأعادها إلى زوجها تنفيذاً لقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[٨٥] ، كما راجع عمر بن الخطاب رضي الله عنه زوجته، إذ يروى أنه: «طلق امرأته فأرادت أن تغتسل من الحيضة الثالثة فقال: امرأتي ورب الكعبة[٨٦] ، كما أن العضل الذي يضع المرأة في حالة صعبة تقع بين الطلاق والزواج قد عُوْلِجَ من قبل التنظيم، إذ منع عضل النساء الذي تسرب إلى الإسلام كعادة قديمة، حرصاً على مصلحة المرأة المالية»[٨٧] .

• المصادر الأولية: •••••••••••••••••••••••

■ القرآن الكريم

■ ١ - **ابن حبيب، ابو جعفر محمد بن أمية** (ت ٢٤٥هـ). المحبر، تحقيق، إيلزة ليختن شتيتر، المكتب التجاري، بيروت.

■ ٢ - **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير** (ت ٣١٠هـ). جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة ط ٢، بيروت ١٩٧٢ - عن الطبعة الأولى الكبرى ببولاق ١٣٢٨هـ.

■ ٣ - **القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري** (ت ٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٥١هـ-١٩٣٣م، ٢٠ج.

■ ٤ - **الأصبهاني، أبو القاسم الحسين محمد بن محمد الراغب الأصبهاني**، (ت٥٠٢هـ). محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.

■ ٥ - **ابن قتيبة، ابو محمد عبدالله بن مسلم** (ت ٢٧٦هـ). - عيون الأخبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٦٠. - المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار الكتب، القاهرة ١٩٦٠.

■ ٦ - **ابن هشام، محمد بن عبد الملك** (ت ٢١٨هـ). - السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وزميليه، مطبعة البابي الحلبي ٤ ج، في قسمين، ط ١، القاهرة ١٩٥٥.

■ ٧ - **العسكري، أبو هلال الحسن - عبدالله** (ت ٣٦٥هـ). - جمهرة الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميليه، ط ١، القاهرة ١٩٦٤.

■ ٨ - **القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي (ت ٣٥٦هـ).**
- الأمالي، دار الكتب المصرية.

■ ٩ - **الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٧٩هـ).** - سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ١، القاهرة ١٩٣٧م.

■ ١٠ - **أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحق الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ).** سنن أبي داود، مكتبة البابي الحلبي وأولاده، بمصر، ط١، القاهرة ١٩٥٢.

■ ١١ - **الشوكاني، محمد بن علي اليمني (ت ١٢٥٥هـ).** نيل الأوطار، إدارة الطباعة المنيرة بمصر ١٣٤٤ه، ٩ ج.

■ ١٢ - **ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ).** - العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وزميله، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٧ج، القاهرة ١٩٦٥.

■ - **طبائع النساء**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن الكريم، القاهرة ١٩٨٥.

■ ١٣ - **مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ).** صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ٥ ج، بيروت.

■ ١٤ - **الذهبي، شمس الدين بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ).** سير أعلام النبلاء، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة ١٩٥٥، وطبعة مؤسسة الرسالة، بيروت.

■ ١٥- **السيوطي، الإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ).** تأريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، ط ٣، القاهرة ١٩٦٤.

■ ١٦- **أبن شبة، أبو زيد عمر النميري البصري** (ت ٢٦٢هـ). كتاب تأريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ٤ج، دار الأصفهاني للطباعة جدة ١٣٩٣هـ.

■ ١٧- **ابن حجر المكي** (ت ٩٧٤هـ). كتاب الإفصاح عن أحاديث النكاح، تحقيق: محمد شكور امرير المياديني، المكتبة العالمية، بغداد ١٩٨٨.

■ ١٨- **الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين** (ت ٣٥٦هـ). الأغاني ج١ - ج١٦ طبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٣٠ فما بعد، ج١٧ ج ٢٤ طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٩ فما بعد.

■ ١٩ - **مالك بن أنس** (ت ١٧٩هـ). - الموطأ، تحقيق: فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، ط١، بيروت ١٩٧٩.

■ - **المدونة**، ١٦ج في ستة مجلدات، طبعة ساسي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٣هـ.

■ ٢٠ - **الضبي، سيف بن عمر الضبي الأسدي** (ت ٢٠٠هـ). الفتنة ووقعة الجمل، جمع وتصنيف: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، ط ٤، بيروت ١٩٨٢.

■ ٢١ - **ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي** (٧٥١هـ). الفراسة، تحقيق: صلاح الدين أحمد السامرائي، مكتبة القدس، بغداد ١٩٨٦.

■ ٢٢ - **أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم** (ت ١٨٢هـ). الخراج، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩.

■ ٢٣ - **الدار قطني، الإمام علي بن عمر** (ت ٣٨٥هـ). سنن الدار قطني، عالم الكتب، بيروت.

■ ٢٤ - **الجصاص، أبو بكر احمد بن علي الرازي الحنفي** (ت ٣٧٠هـ). أحكام القرآن، المطبعة البهية المصرية ١٣٤٨ه.

■ ٢٥ - **ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب** (ت ٧٥١هـ). أعلام الموقعين، ٣٠ ج، مطبعة النيل بمصر.

■ ٢٦ - **ابن رشد القرطبي، أبو وليد محمد بن أحمد الأندلسي الشهير بابن رشد الحفيد** (ت ٥٩٥هـ). بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة أحمد كامل بمصر ١٢٣٣ه.

■ ٢٧ - **ابن هشام، محمد بن عبد الملك** (ت ٢١٨هـ). السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وزميليه، مطبعة البابي الحلبي، ٤ج في قسمين، ط ٢، القاهرة ١٩٥٥.

● **المراجع الثانوية:** ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

■ ١ - **وات، مونتجمري**. محمد في المدينة، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت.

■ ٢ - **عبد السلام الترمانيني**، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، عالم المعرفة، عدد ٨٠، الكويت ١٩٨٤.

■ ٣ - **حميد الله، محمد**. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإنشاد، ط ٣، بيروت ١٩٦٩.

■ ٤ - **خليل، أحمد خليل**. مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣.

● هوامش البحث

(١) ابن حبيب، المحبر، ص ٣٠٩ - ٣١٠.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ٣، ص ٢٧١.

(٣) القرطبي، تفسير القرطبي، ج ٣، ص ١٢٦.

(٤) ابن حبيب، المحبر، ٢٣٨-٢٣٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٦) الطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ٢٥٩.

(٧) الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٨) الطبري، جامع البيان، ج٤، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٠٨.

(١٠) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ٧٦.

(١١) ابن هشام، السيرة، ق ١، ص ١٣٧.

(١٢) ابن حبيب، المحبر، ص ٣٩٨.

(١٣) العسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ١٤٥-١٤٧.

(١٤) القالي، الأمالي، ج ٢، ص ١٠٤.

(١٥) البقرة/ ٢٢٩.

(١٦) البقرة/ ٢٣١.

(١٧) الأحزاب/ ٤٩.

(١٨) الطلاق/ ١.

(١٩) الطلاق/ ٢.

(٢٠) الطلاق/ ٤.

(٢١) أبو داود، السنن، ج ١، ص ٥٠٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠٩.

(٢٣) الترمذي، السنن، ج ٣، ص ٤٨٠. وانظر الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٧، ص ١٦، الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢٢٥، ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣، ص ٤٦، حيث يوردون إن طلاق الثلاث في مجلس واحد قد عدًّ تطليقة واحدة من قبل الرسول ﷺ.

(٢٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ١، ص ١٢٣.

(٢٥) أبو داود، السنن، ج ١، ص ٥٠٩، نيل الأوطار. المصدر السابق نفس المكان، الأصبهاني، المصدر السابق، نفس المكان. ويورد مسلم عن عمر بن الخطاب قوله: «ان الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة» صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٠٩٩.

(٢٦) الذهبي، سير اعلام النبلاء، ج ٣، ص ٣١.

(٢٧) النور/ ٣٢.

(٢٨) سورة النساء/ ١٣٠ .

(٢٩) الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢٠٠.

(٣٠) السيوطي، تأريخ الخلفاء، ص ١٩٠-١٩١.

(٣١) الطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ٢٧٦، الطبري، التفسير، ج ٣، ص ١٢٦.

(٣٢) الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢٢٦.

(٣٣) الطبري، المصدر السابق، ج ١٢/ ص ٢٩١. مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص ١٠٥٦ - ١٠٥٧. وانظر: ابن شبة، تأريخ المدينة المنورة، ج ٣، ص ١٠١٨ حيث قال عثمان بن عفان ﷺ لرجل أراد أن يحمل إمرأة جاره: «إلّا نكاح رغبة غير مدالسة».

(٣٤) ابن حجر المكي، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٧٨.

(٣٥) وات، مونتجمري، محمد في المدينة، ص ٤٣٣.

(٣٦) الأحزاب/ ٤٩.

(٣٧) الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ١٤.

(٣٨) الطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ٣٢٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٥.

(٤١) الطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ٣٢٨.

(٤٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٨.

(٤٣) الأصبهاني، الأغاني، ج ١٦، ص ١٥١.

(٤٤) انظر: مالك، المدونة، ج ٥، ص ٣٣٤-٣٣٥.

(٤٥) المصدر نفسه، نفس المكان.

(٤٦) مالك، الموطا، ص ٤٦٠، وانظر: ابن شبة، تأريخ المدينة، ج ٣، ص ٩٦٨ حيث أقر عثمان بن عفان ﷺ طلاق امرأة ملكت أمرها بيدها، وأفتى زيد بن ثابت في امرأة أخرى، بأن تعود إلى زوجها، بينما أمضى الأمر عبدالله بن عمر بشأن امرأة ثالثة، المصدر نفسه، ص ٤٢٩.

(٤٧) خليل، خليل، أحمد، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ص ٦٢.

(٤٨) ابن عبد ربه، طبائع النساء، ص ١٨٢.

(٤٩) الترمذي، السنن، ص ٤٨٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٩٦.

(٥١) الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢١٦.

(٥٢) المصدر نفسه، نفس المكان.

(٥٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٤٥. ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد، ج ٢، ص ٦٨. وقد أورد مالك أن «عثمان بن عفان ورث نساء إبن مكمل منه وكان طلقهن وهو مريض» الموطأ ٤٧٥.

(٥٤) مالك، المصدر نفسه، ص ٦٥٦، وانظر: ابن شبة، تأريخ المدينة، ج ٢، ص ٧٦٧-٧٦٨، ج ٣، ص ٩٦٧.

(٥٥) النساء/ ٣٤.

(٥٦) النساء/ ١٢٨.

(٥٧) القالي، الآمالي، ج ٢، ص ١١٣.

(٥٨) أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٤٩٥.

(٥٩) حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٦٠) ابن شبة، تأريخ المدينة، ج ٣، ص ١٠٥٥.

(٦١) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٠٩٣.

(٦٢) سيف بن عمر الضبي، الفتنة ووقعة الجمل، ٤٢.

(٦٣) مالك، الموطأ، ص ٤٨٠-٤٨١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٢-٤٤٣.

(٦٥) مالك، الموطأ، ص ٦٣٥. وانظر: ابن قيم الجوزية، الفراسة، ص ٢٠١، ٢١٧-٢١٨.

(٦٦) وات، مونتجمري، محمد في المدينة، ص ٤١٨.

(٦٧) الطبري، جامع البيان، ج٢، ص ٢٧١.

(٦٨) المصدر نفسه، نفس المكان.

(٦٩) المصدر نفسه، نفس المكان.

(٧٠) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٣١١.

(٧١) أبو يوسف، الخراج، ص ١٨١.

(٧٢) مالك الموطأ، ص ٤٧١، ابن شبة، تأريخ المدينة المنورة، ج ٢، ص ٣٨٠-٣٨١. مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١١٣٠. ابن قتيبة، المعارف، ص ٣٣٦.

(٧٣) مالك، الموطأ، ص٤٢٨، ٤٢٩، وأنظر: ابن شبة، تأريخ المدينة المنورة ج٢، ص٣٨٧ - ٣٨٨. مسلم، صحيح مسلم، ٢٠٠، ص ١١٣٠ - ١١٣٣.

(٧٤) مالك، المصدر نفسه، نفس المكان.

(٧٥) الطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ٢٨٦. وأنظر: الدار قطني، السنن، ج ٣، ص ٢٣١، أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٤٨٤. مالك الموطأ، ص ٤٦٩. القرطبي، تفسير القرطبي، ج ٣، ص ١٣٩. الأصبهاني، محاضرات الادباء، م ٢، ج ٣، ص ٢٢٦.

(٧٦) مالك، المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

(٧٧) الطبري، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٧٨) مالك، المصدر نفسه، ٤٦٩.

(٧٩) ابن قيم الجوزية، الفراسة، ص ٦٣.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٨٢) الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٨٣) الطبري، جامع البيان، ج ٢١، ص ٧٥.

(٨٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٥٩.

(٨٥) القرطبي، مختار تفسير القرطبي، ص ٨٠٥، وأنظر: ابن شبة، تأريخ المدينة، ج ٢، ص ٣٩٣-٣٩٤. المجادلة/ ٣.

(٨٦) الطبري، جامع البيان، ج ٢، ص ٢٦٥.

(٨٧) أبو داود، السنن، ج ١، ص ٤٨١-٤٨٢. الجصاص، أحكام القرآن، ج ١، ص ٣٩٧. الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٠٧-٢٠٨.

جريمة «الزنا»

في عصر الرسالة والراشدين قراءة تاريخية

في الدلالات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية

لا شك أن القيم والعادات القديمة يمكن أن تتسرب من مرحلة سابقة إلى مرحلة تاريخية لاحقة، وأنّ القديم يصطدم بالجديد من المفاهيم، وذلك هو شأن الصراع بين موقف عرب ماقبل الإسلام من الزنا والبغاء والممارسات غير الطبيعية، وبين الموقف الإسلامي النظيف والطهور والأخلاقي في هذه الأمور في عصر الرسالة والراشدين.

ولا شك أن العقيدة الجديدة تسعى دائماً إلى تأكيد مفاهيمها في شتى مناحي الحياة، وقد كان الإسلام بعيداً عن الوجل أو التردد في تعامله مع معطيات المرحلة السابقة وما أفرزت من مواقف بشأن العلاقات غير الشرعية بين الرجل والمرأة وبين أفراد المجتمع لا سيّما العلاقات التي نطلق عليها البغاء، والتي تتاجر بالجسد البشري وتعده سلعة، والزنا الذي يتحدد بخروجه عن الممارسات الجسدية ضمن حدود الشرع، كما أن موقف الإسلام عبّر عن صراحة ووضوح واعتراف بتأثير الظاهرة، بقدر ما عبّر عن رفضه لها ونسفه لها أيضاً ليضع الإجراءات الإحترازية والعملية التي تحول دون انتشارها أو ممارستها كما كانت من قبل، بحيث كان البديل العربي الإسلامي، يتجسد في ترسيخ قيم أخلاقية تؤكد إنسانية العلاقة بين الرجل والمرأة ومسؤوليتهما المشتركة عن بقاء النوع

البشري، ومن ثم تأكيد العقيدة الإسلامية وتحديدها لفهم سليم عن الأنساب وتوزيع المواريث، ويلاحظ أن الإسلام قد كابد وكافح ودافع عن قيمه السامية الجديدة الموحدة، ضد القديم والمتخلف والدخيل القائم على التعددية والانقسام في شتى مفاصل الحياة العربية، وبضمنها التعددية والإرباك والإنحراف في العلاقات البدنية بين الرجل والمرأة.

يشير أحد الباحثين المعاصرين إلى أنّ الزنا عند عرب ما قبل الإسلام كان موجوداً، إلّا أنه يقرّ بعدم معرفتنا لمدى انتشاره[١]، والواقع أن العديد من الآيات القرآنية الكريمة قد أشرّت وجود الزنا وأدانته ونددت به وبممارسيه[٢]، ويظهر لنا أن الزنا كان مستهجناً عند العرب الذين كانوا يفخرون بالعفة، وقد كان زيد بن عمرو بن نفيل يقول وهو مسند ظهره إلى الكعبة: «يا معشر قريش إياكم والزنا فإنه يورث الفقر»[٣] ونحن نرى في قصة إسافٍ ونائلة الأسطورية ما يوحي برفض وكراهية الزنا، سيّما في الأماكن المقدسة، فقد: «كان إسافٍ يتعشق نائلة في أرض اليمن فأقبلوا حجاجاً فدخلوا الكعبة فوجدوا غفلة من ناس وخلوة في البيت ففجر بها هناك فمسخا، فأصبحوا فوجدوهما مسخين، فأخرجوهما فوضعوهما في موضعهما فعبدتهما خزاعة وقريش»[٤].

وربط باحث بين حادث المسخ الذي عدّه أسطورة موضوعة، وبين المضاجعة المقدسة في المعبد التي كانت جارية منذ القديم[٥]، ومع أنه يقترب من الحقيقة بالقول عن الحادث أنه أسطورة موضوعة، إلّا أنه لا يقدم دليلاً يسند فكرة ممارسة الجنس في المعبد حيث يبقى ضمن حدود الافتراض، ناهيك أن المصادر التي وقفنا عليها لا تقدم ما يسند فكرته، ونحن نرى أن الأمر لا يعدو أن يكون حيلة قرشية اتخذت شكل الأسطورة وتقصدت قريش أن تشيعها بين العرب والبدو منهم بالذات لخلق الرهبة والذعر في نفوسهم وإيقافهم عن إمكانية ممارسة الجنس في المكان

المقدس، وهو أمر شديد الأهمية على المستوى الديني والاقتصادي والاجتماعي بالنسبة لقريش بشكل خاص وللعرب بشكل عام، ولعل ما يعزز رأينا أن عملية المسخ قد جاءت عن تخطيط قرشي، وجود حالة مسخ بشكل مغاير عن رجل وامرأة حاولا الزنا في الطواف فالتصق جسداهما، وخرجا هائمين في البرية، فلقيهما شيخ من قريش خارجاً من المسجد فسألهما عن شأنهما فأخبراه بقضيتهما فأفتاهما أن يعودا فيرجعا إلى المكان الذي أصابهما فيه ما أصابهما. فيدعوان ويخلصان، فرجعا إلى مكانهما فدعوا الله سبحانه وأخلصا إليه أن لا يعودا فافترقت أعضاؤهما فذهب كل واحد منهما في ناحية(٦) ولا بد من الإشارة إلى أن ثمة علامات تقود إلى وجود حالات زنا بشكل فعلي، وهو أمر كان لا يرتضيه الرسول محمد ﷺ ويقف بحزم ضده، فقد اشترط في بيعة العقبة من ضمن ما اشترط على الذين بايعوه ﷺ من رجال ونساء ألّا يزنوا ولا يقتلوا أولادهم ببهتان(٧) ويؤشر أحد المفسرين القدامى مسألة دقيقة في تعليقه على بيعة النساء: «وقيل في قوله ﷺ خبراً عن بيعة النساء، ولا يأتين ببهتان، أنه الولد تنسبه - أي المرأة - إلى بعلها وليس منه، وقيل هو الاستمتاع بالمرأة فيما دون الوطء كالقبلة والجسة ونحوها، والأول يشبه أن يبايع عليه الرجال. . . وخص البهتان بإلحاق الولد بالرجل وليس منه، أن قال: «ولا تغشنّ أزواجكن، قالت إحداهنّ: وما غش أزواجنا، فقال: أن تأخذي من ماله فتحابي به غيره»(٨) وقد أفصحت كلمة جعفر بن أبي طالب أمام النجاشي عن وجود خلل أخلاقي قبل الإسلام الذي جاء لينهي عن الفواحش وقذف المحصنات من خلال ما أوصى به الرسول محمد ﷺ بهذا الشأن(٩).

ونجد في عصر الرسالة أن بعض زعماء أهل الطائف، يستغربون من تحريم الإسلام للزنا والخمر ويشترطون الإبقاء عليهما للدخول في

الإسلام[١٠] ويعلق باحث على ذلك بقوله: «إنّ الزنا ضروري لهما طالما أنهم تجار، فقد كانت بالنسبة إليهم عادة لا تجريح فيها وتقوم على الاتصال المؤقت بالغريبات»[١١]، ولعل ما يتسق وينسجم مع هذه الفكرة سؤال بعض البدو من هذيل، الرسول محمد ﷺ إبقاء الزنا كأمر حلال[١٢] ، ومما له دلالته أيضاً أن بعض مشركي مكة قالوا لأعشى قيس عن الرسول محمد إنه يحرم الزنا[١٣].

كما ان خطبة الوداع تضمنت توصية بالنساء وإشارة إلى حق الرجال عليهنّ بقول الرسول محمد ﷺ: ولكم عليهنّ حق، لكم عليهنّ ألّا يوطئن فرشكم غيركم، ولا يدخلنّ أحداً تكرهونه بيوتكم إلّا باذنكم، ولا يأتين بفاحشة مبيّنة[١٤] كما أن الدلائل تشير إلى وجود حالات زنا زمن الرسول محمد ﷺ جاء عنها أن الرجم قد استخدم فيها عقوبة للمحصن والمحصنة، والجلد لغيرهما[١٥] مع الانتباه إلى أن هذه الحالات كانت محددة وفردية...

ويلاحظ استمرار ظهور حالات الزنا في عصر الراشدين، فكان الخليفة عمر بن الخطاب ﵁ يتطير منهم ويهلع ويلتجيء إلى الله بقوله: «اللهم إني أعوذ بك من الزانيات وأبناء الزانيات»[١٦] وعبّر موقف الخليفة علي بن أبي طالب ﵁ منهم عن تشدد وصرامة في التأديب[١٧]، وثمة مسألة دقيقة جديرة بالانتباه إليها والوقوف عندها، ونعني بذلك ازدياد وتفاقم حالات الزنا والعلاقات البدنية غير المشروعة بين الرجل والمرأة في عصر الراشدين بسبب تدفق العنصر الأجنبي من الرقيق الذي جاء عن طريق الأسر وحصة الدولة الممثلة في رقيق الخمس منه، فهؤلاء الرجال والنساء الأسرى غير المسلمين، والذين لم يتعرفوا على قيم العقيدة الإسلامية بعد، لا بدّ وأن يجلبوا معهم عاداتهم وقيمهم، وأن يمارسوا حياتهم وتقاليدهم في أمور البدن، كما كانوا يمارسونها في مجتمعاتهم

غير العربية، وغير الإسلامية أيضاً، ولعلنا لا نعدم إثبات ذلك، فقد ورد في مصادرنا ما يؤكد «أن عبداً كان على رقيق الخمس وأنه استكره جارية من ذلك الرقيق فوقع بها فجلده عمر بن الخطاب ﷺ ونفاه ولم يجلد الوليدة لأنه استكرهها»(١٨).

وترد إشارة أخرى أكثر دلالة تفيد: «أن عبدالله بن عياش بن أبي ربيعة المخزومي قال: أمرني عمر بن الخطاب ﷺ في فتية من قريش فجلدنا ولائد من الأمارة خمسين في الزنا»(١٩) ويؤشر تحذير للخليفة علي بن أبي طالب ﷺ وجود زنا بين الرقيق إذ يقول فيه: «يا أيها الناس أقيموا الحدود على أرقائكم من أحصن منهم ومن لم يحصن وأن أمة لرسول الله ﷺ زنت فأمرني أن أجلدها فأتيتها فهي حديثة عهد بنفاس فخشيت إن أنا جلدتها أن أقتلها أو قال: تموت، أتيت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له فقال: أحسنت(٢٠) فهل كان تحذير الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ بسبب تساهل بعضهم مع الرقيق أو عدم الاهتمام بذلك أساساً؟ وهل أن التشديد على إقامة الحدود على الأرقاء يعني وجود التراخي في الحدود عند بعض السادة من ملاكي العبيد»؟.

ولعل وجود العنصر الأجنبي غير المسلم هو الذي فاقم المشكلة، وأنتج مشكلة اجتماعية تتجسد في اللقطاء في المدينة، فقد روي أن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ كان إذا أتي باللقيط فرض له مائة درهم وفرض له رزقاً يأخذه وليه كل شهر ما يصلحه ثم ينقله من سنة إلى سنة، وكان يوصي بهم خيراً ويجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت المال(٢١). ونقف أمام تلوينات تحقق الجدل والترابط بين الجنس والدين والاقتصاد من جهة، وأمام دلالات تؤشر العلاقة بين الزنا والسياسة والحرب النفسية، فالجنس يذهب الهالة المقدسة(٢٢) ويرتبط بالسياسة والدين، فقد كانت قريش إذا أنكحوا عربياً إمرأة منهم إشترطوا عليه أن

كل من ولدت فهو أحمسي على دينهم[٢٣] ، بينما كانت الحلة أخصب ما يكونون أيام نسلهم[٢٤] وقد وجدت علاقة بين الزنا والعضل، فالمرأة إذا زنت حلّ للرجل أن يعضلها وأن يضربها لتفتدي منه بما أتاها من صداق[٢٥] كما تتجلى العلاقة بين الجنس والدين في سلوك سكان المدينة المنورة من الأنصار قبل الهجرة والذين كان لا يعيش لهم أولاد فنذروا إن رزقوا بأولاد يدفعونهم إلى اليهود[٢٦] .

ويلفت النظر، أن الزنا لم يكن ليرتبط بالناحية الاقتصادية والاجتماعية والدينية فحسب، بل ارتبط بالتشهير السياسي والحرب النفسية أيضاً، فقد جعل الإفك الذي رميت به السيدة عائشة ﵂ الرسول محمد ﷺ حزيناً متألماً لتعرضه لأذى مقصود في عرضه[٢٧] وكان الذي قاد هذا الإفتراء المنافقون وعلى رأسهم زعيم النفاق عبد الله بن أبيّ[٢٨] ضد الرسول العربي الكريم محمد ﷺ وقد أوشكت الفتنة أن تندلع بين الأوس والخزرج وتقوض تماسك مجتمع المدينة جراء تحريض المنافقين في هذا الحادث[٢٩] .

ونجد أن الرسول محمد ﷺ يتخلص من أعداء الدعوة والواقفين ضد المجتمع الجديد الموحد الجامع، ممن كانوا يشببون بنساء المدينة ويؤذونهم بعرضهم بشكل بذيء[٣٠] كما أن الخليفة عثمان بن عفان ﵁ قتل سحيماً عبد بني الحسحاس الذي أقام علاقة غير شرعية مع امرأة وشبب بها.

ولا نعرف إن كان النص الذي يذهب إلى أن مسيلمة الكذاب قد أحل لأهل اليمامة وأتباعه: «الخمر والزنا ووضع عنهم الصلاة» قد جاء ليعبر عن استفظاع المسلمين لإجراءاته أم أن ذلك كان يندرج ضمن التشهير السياسي والحرب النفسية[٣١]؟ مع الأخذ بنظر الاعتبار أن مسيلمة قد وضع طريقة لتحديد النسل وقصره على طفل واحد[٣٢]، وربما كان هذا

يفيد بإمكانية حصول أزمة اقتصادية في اليمامة تتعلق بتأثر طرق التجارة وطبيعة الحياة الزراعية حينذاك، بحيث كان إجراء تحديد النسل ضرورة اقتصادية أوجبتها ظروف وأحوال اليمامة، كما يتجلى طابع العلاقة بين التشهير السياسي وأمور البدن في الإشارة إلى أن بعض أهل البصرة تخلصوا من المغيرة بن شعبة بإتهامه بالزنا فعزله الخليفة عمر الخطاب رضي الله عنه رغم ثبوت براءته[٣٣].

وأسمت السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها في أحداث الفتنة عماراً بن ياسر بزنيم بني عامر[٣٤] وهوجم عمرو بن العاص من قبل الحسن بن علي رضي الله عنه الذي قال معيراً إياه «أما أنت يا عمرو فإنه تنازع فيك رجلان، فأنظر أيهما أباك»[٣٥] وتعيير زياد بن أبيه بكونه ابن زنا قصة معروفة للعاملين في مجال التاريخ[٣٦].

ولا بدّ من التطرق إلى التخريب الأخلاقي الذي كان يمارسه أعداء الدعوة، فمن الأمور التي تلفت النظر، تلك الإشارات في مصادرنا الأولية والتي تشير إلى استغلال بعض القاعدين من المنافقين وغير الخارجين للجهاد من يهود ووثنيين ومخربين وضعيفي الإيمان - سعياً وراء خلق المشاكل الاجتماعية والأخلاقية وإشاعة الفوضى التي قد تربك حركة الجهاد - لحالة غياب المجاهدين ومحاولة الاعتداء على بعض النساء، وهذه إشارات تأتينا من عصر الرسالة ومن عصر الراشدين معاً، فقد قال الرسول محمد ﷺ: «حرمة نساء المجاهدين على القاعدين كحرمة أمهاتهم، وما من رجل من القاعدين يخلف رجلاً من المجاهدين في أهله إلّا نصب له يوم القيامة فقيل له: هذا خلفك في أهلك فخذ من حسناته»[٣٧] - وخطب - ﷺ قائلاً: «ألا كلما نفرنا غازين في سبيل الله خلف له أحدهم بنيب كنيب التيس يمنح أحدهم الكثبة، أما والله لإن يمكنني الله من أحدهم لأنكلته عنه»[٣٨] ولذا سعى الرسول محمد ﷺ

لوضع إجراء احترازي لتلافي المشاكل فكان ينادي منادي رسول الله ﷺ: «لا تطرقوا النساء ليلاً»[٣٩].

كما عدّ هذا العمل المقيت خطيئة تستوجب التوبة، فقد: «ذكر مقاتل في تفسيره عن الضحاك عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ﴾[٤٠]، قال هو نبهان التمار أتته امرأة حسناء جميلة تبتاع منه تمراً فضرب على عجيزتها، قالت: والله ما حفظت غيبة أخيك ولا نلت حاجتك، فسقط في يده، فذهب إلى النبي ﷺ فأعلمه، فقال له: إياك أن تكون امرأة غاز، فذهب يبكي ثلاثة أيام يصوم النهار ويقوم الليل فأنزل الله ﷻ في اليوم الرابع هذه الآية، فأرسل إليه يخبره فحمد الله وأثنى عليه وشكره، وقال: يا رسول الله هذه توبتي فكيف لي بأن يقبل شكري، فأنزل الله ﷻ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[٤١].

ويتوجب على الباحث ألّا يخشى مواجهة هذه المشكلة التي واجهها التنظيم بجدية وصرامة، لأن اختلاط القيم والمفاهيم في تلك المرحلة، يرجع إلى أنه: «كان في عصر رسول الله ﷺ المنافق وضعيف الإيمان وطالب الثروة بأي طريق وطالب السلطة لما وراءها من المنافع وذلك إلى جانب المسلمين الصادقين الزاهدين من كبار الصحابة وممن دخلوا الدين ابتغاء وجه الله فحسب»[٤٢] ويبدو لنا أن المنافقين واليهود وأعداء الدعوة ممن لم يدخل الإيمان في قلوبهم هم الذين اقترفوا هذا الإثم ومارسوا مثل هذه الأعمال الشاذة والضارة بالمجتمع»[٤٣].

كما يبدو لنا أن الصرامة والحزم والتشدد، اعتمدت في مواجهة هذا السلوك الشائن، فقد جلد عمر بن الخطاب ﷺ رجلاً كان يدخل على نساء المجاهدين في غيبة الرجل، بعد أن قدمت شكوى من أحد المسلمين ضده[٤٤] ونهاه أن يدخل على امرأة مغيبة وقال بهذا الصدد:

«ما بال أحدكم ثاني وسادة عند إمرأة مغزية (خرج زوجها للجهاد) مغيبة»[٤٥].

بقي علينا أن نتعرض إلى مسألة في غاية الدقة، ونعني بها الزنا والرجم وعقوبة الزاني، وابتداءً نؤشر أن الرجم لم يرد نصاً صريحاً في القرآن الكريم، بدلالة أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد قال: «.. لولا أني أكره أن أزيد في كتاب الله لكتبته - الزنا - في المصحف[٤٦] ويبدو من هذا النص أن ثمة إشكالات قد وقفت إزاء الرجم، إذ يوحي ضمناً بوجود من لم ير في الزنا عقوبة الرجم بين أفراد مجتمع تلك المرحلة، مع ملاحظة وجود روايات تؤكد أن الرسول محمد ﷺ قد رجم وحاكاه في ذلك الخلفاء الراشدون[٤٧] وإن القرآن الكريم يؤكد ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[٤٨] ويؤكد أيضاً: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[٤٩].

وأن الرسول محمد ﷺ كان يقول للذين يقعون في الفاحشة: «يا أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله، من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله، فإنه من يبدي لنا صفحته نقم عليه كتاب الله»[٥٠].

وكان الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه يتطير من الزنا ويفتح من خلال التلقين أبواب التوبة، فقد جاء أن امرأة رفعت إلى عمر رضي الله عنه وقد أقرت بالزنا أربع مرات، فقال لها عمر: «إن رجعت لم نقم عليك الحد[٥١]، كما أنه لم يقم الحد على من ارتكب خطيئة الزنا عن جهل[٥٢] كذاك لم يقم الحد على من أجبر على الزنا اضطراراً، إذ سامح امرأة أجهدها العطش ولم يسقها أحد الرعاة إلّا بعد مباشرتها بدنياً[٥٣] أضف أنه لم يقم الحد أيضاً على امرأة استكرهت واغتصبت، إذ قال لها: ما يبكيك، فإن المرأة ربما استكرهت على نفسها يلقنها ذلك»[٥٤] ولم يسأل الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن امرأة رمت زوجها بالزنا وجاءت تشكوه ثم غابت ولم

تعاود الظهور والشكوى[٥٥] ويلاحظ أن الحد في الزنا يشترط وجود أربعة شهود لإثباته، ويعلق على هذا أحد المفسرين بقوله: «الذي يفتقر إلى أربعة شهداء دون سائر الحقوق هو الزنا، رحمة بعباده وستراً لهم»[٥٦].

وواضح لنا أن الإصرار على الشهود الأربعة حالة شبه تعجيزية تقيد من تثبيت الزنا وَتَحُدْ من دعاوي الواشين او المتواطئين الذين يخوضون في أعراض المسلمين[٥٧].

وقد علّق أعرابي وبشكل طريف عندما استشهدوه على رجل وإمرأة زنيا، فقيل له: أرأيته داخلاً وخارجاً كالمرود في المكحلة؟ فقال: «والله ما كنت أرى هذا ولو كنت جلدة أستها»[٥٨].

وتقدم لنا مصادرنا التاريخية الأولية إشارات عن وجود البغاء عند عرب ما قبل الإسلام، فقد كان بعض التجار يكسبون عن طريق الجنس ويخصصون الأماكن المطلوبة لممارسته مع الإماء[٥٩] وكانت البغايا يجعلن رايات على بيوتهن ليعرفن بها[٦٠] وقد لاحظ أحد الباحثين أن هؤلاء البغايا كُنَّ من الإماء[٦١] ورأى باحث آخر أن البغاء قد اقتصر على الإماء المجلوبات من بلاد أخرى او المولدات، وكانت تقام لهنّ في المدن بيوتات تدعى المواخير[٦٢] ونعتقد أن ما يعزز أن البغايا كَنَّ من الإماء أن اللغة تطلق البغاء على الفجور في الأمة[٦٣] كما أن هناك من رأى أن البغي هي الأمة[٦٤] ويبدو أن العرب قد أدركت أن البغاء هو الفجور في الإماء خاصة[٦٥] كما كانت الإماء يسمين بالفتيات بدلالة قوله ﷻ: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٦٦] إذ يقال أنها: «نزلت في جارية عبدالله بن أبي سلول ذلك أنه كان عندهم أسير فكان عبدالله بن أبي يضربها لتمكنه من نفسها رجاء أن تحبل فيأخذ في ذلك فداء وهو العرض الذي قال الله سـ: ﴿لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، وكانت الجارية تأبى عليه،

وكانت مسلمة فأنزل الله فيها الآية فنهاهم عن ذلك»[٦٧] ولنلاحظ هنا العلاقة الواضحة في توظيف البدن لخلق فوائد اقتصادية.

وقد رأى أحد الباحثين إن اقتناء بعض العرب إماء للبغايا، أحد الآراء المشوهة للدعارة المقدسة التي عرفتها الأمم القديمة، ورجّح أنها قد تسربت إلى الحياة العربية بتأثير يهودي بالدرجة الأولى، إذ كان عبدالله بن سلول المعروف بالإتجار بأجساد الأماء حليفاً لليهود قبل الإسلام وفي الإسلام أيضاً[٦٨] ومع اعترافنا بهذه المؤثرات إلّا أننا نرى بأن ليس ثمّة ما يشير إلى وجود البغاء المقدس عند عرب ما قبل الإسلام.

وقد كان للبيئة التجارية في مكة والطائف قبل الإسلام أثرها في وجود البغاء إذ جعلتهما تعتمدان على دور اللهو التي ضمت الأماء[٦٩] فقد وضع بعض أهل مكة على الجواري من الأماء أجور عمل يومي يرتكز إلى المتاجرة ببدن المرأة[٧٠] ولدينا ما يفيد وجود العديد من الجواري عند عبدالله بن جدعان، وكنّ يساعين ويبيع أولادهنّ[٧١]، ويظهر أن تلك الدور كانت ذات جاذبية قوية بحيث أن أعداداً من الشباب ترتادها طلباً للمتعة الحسية[٧٢].

ومن المؤكد أن وجود البغاء كظاهرة اجتماعية قديمة قد امتدت إلى عصر الرسالة والراشدين، والأدلة التي تنهض لتؤيد ذلك كثيرة، ففي بيعة العقبة الأولى بايع اهل المدينة يثرب الرسول محمد ﷺ على ألّا يشركوا ولا يسرقوا ولا يزنوا ولا يقتلوا أبناءهم[٧٣] مما يوحي بوجود أشكال للعلاقة غير الشرعية في المدينة وبضمنها البغاء الذي بدأ يتخذ وجهة جديدة بفعل كثرة أعداد العنصر الأجنبي من الجواري[٧٤].

وتكامل الموقف العربي الإسلامي المتمثل في القرآن من الزنا، والذي كان حاسماً مع الموقف المبدئي للرسول العربي العظيم محمد

ﷺ الذي حرّم البغاء واتخذ منه موقفاً حاداً وعنيفاً، وتشدد مع البغايا، فقد أمر بقتل قينتين كانت تغنيان بهجائه وهجاء المسلمين والنيل من عرضهم[٧٥] ولنلاحظ هنا أن التصدي الصارم للبغاء قد ارتبط بمؤسسة الشركِ الوثنية المناهضة للإسلام وأن الموقف من الزنا كان أقل صرامة لأنه حالة طارئة تحتمل التوبة، وفي ضوء هذا نفهم رفض الرسول محمد ﷺ السماح لمسلم حمل الأسرى، بعد فتح مكة بالزواج من بغي اسمها عناق إنسجاماً مع الآية الكريمة: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾[٧٦] ويورد المنجد عن القرطبي نصاً يفيد وجود بغايا متعالنات بالفجور وثريات استأذن أهل الصفة من فقراء المهاجرين الرسول محمد ﷺ بالزواج منهنّ فرفض[٧٧].

ونعتقد أن هذا الموقف المبدئي الواضح، كان بسبب ارتباط البغايا بالمنظومة الوثنية والآلة الأرستقراطية عند التجار المتاجرين بالروح والجسد البشري، وهذا الارتباط عضوي يتخطى الجانب الاقتصادي إلى الجوانب الأخلاقية والاجتماعية، وهي جوانب ناصبت الرسول محمد ﷺ العداء. وتصدت للإسلام مستخدمة كل سلاح متاح، وبضمنه التخريب الأخلاقي وتوجيه واستخدام البغايا من الإماء لهجاء المسلمين والرسول محمد ﷺ، بيد أنّ الرسول محمد ﷺ كان يضع في الوقت نفسه الأسس العادلة للتعامل مع البغايا اللواتي يردن التوبة والاندماج في فضاء الإسلام ومجتمعه المفتوح فقد: «جاءت مسيكة لبعض الأنصار، فقالت: إنّ سيدي يكرهني على البغاء[٧٨] وأسلمت معاذة فحصنت نفسها بالإسلام وأعتقها سيدها فتزوجت سهل بن قرظة، وقد جاء النهي بعد ذلك عن نكاح من لم تحصن نفسها بالإسلام»[٧٩].

وربما كان موقف الإسلام المبدئي والمتشدد من البغايا، قد دفع بعض قيان كندة وجواري في حضرموت إلى الاحتفال بأن حنين أيديهنّ

وتبرجنّ بعد وفاة الرسول محمد ﷺ معلنات الفرح في فترة حروب الردة، فكان أن أرسل الخليفة أبو بكر الصديق ﷺ من ألقى القبض عليهنّ وعاقبهنّ بشدة وعنف دونما أي تساهل[٨٠].

لا بد من التأكيد على أن القرآن الكريم، يركز على العفة وعلى أهمية حفظ فروج المؤمنين والمؤمنات واستبشاع وتحريم الزنا[٨١] ولقد سعى الإسلام إلى علاج مشكلة الزنا بأن رخص للمسلمين بالزواج من أربع نساء ورخص لهم الزواج من الأماء، ويفسر أحد المفسرين معنى ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾[٨٢] بقوله: إنما يرخص لكم في تزويج الإماء إذا خاف أحدكم أن يفجر[٨٣] مع ملاحظة أن الزواج من ملك اليمين يشترط أن تكون الواحدة من ملك اليمين مؤمنة بالله وأن يوافق أهلها وأن تعطى أجراً بالمعروف، وأن تكون محصنة[٨٤].

ونهى الرسول محمد ﷺ عن كسب الأمة إلّا في أعمال محددة، كي لا تجبر على البغاء[٨٥] وقد جاء عن الخليفة عثمان بن عفان ﷺ في خلافته قوله: «لا تكلفوا الأمة غير ذات الصنعة الكسب فإنكم متى كلفتموها ذلك كسبت بفرجها»[٨٦].

ونرى أن مصادرنا تقدم لنا اكثر من نص يدعو إلى ستر المسلم وتوبة الزاني دون إعلان عن إثمه، لأن اعلان ذلك يستوجب إقامة الحد والتوبة تنفي الذنب[٨٧] وقد ذكر أن رجلاً خطب إلى رجل اخته فذكر أنها كانت قد أحدثت فبلغ ذلك الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ وكاد يضربه ثم قال مالك وللخبر[٨٨]، كما أرسل عمر نفسه إلى الشام واقد الليثي ليتحقق من شكوى رجل وجد امرأته مع رجل آخر وأراد أبو واقد طبقاً لتوجيهات عمر أن يجعل المرأة تنكر وتتراجع عن الاعتراف من خلال التلقين، إلّا أنه لم يفلح في مسعاه[٨٩].

ومن الإجراءات التأديبية للحد من الزنا هي اعتبار الولد للفراش وللعاهر الحجر[٩٠] أي حرمان الزاني من الولد، وما يترتب على ذلك من حقوق وراثية، وربما كان ذلك حرصاً على الولد أيضاً، وتقديم حماية اجتماعية له مستقبلاً، ونجد فعلياً ما يؤيد حرمان الولد من الميراث أخذاً وعطاءً كعقوبة اقتصادية للحد من الزنا، فقد قال الرسول محمد ﷺ: «أيما رجل عاهر بحرة أو أمة فالولد ولد زنا لا يرث ولا يورث»[٩١].

ويوضح باحث معاصر دلالة - الولد للفراش وللعاهر الحجر - بقوله: «السبب في ذلك أن التبني يفجر صراعات عنيفة بين أقرباء العصب واللبن والقانون الإسلامي ينزع دائماً إلى تعزيز القيمة الأعلى والأهم مضحياً بتلك الأقل أهمية عندما تتصارع القيم وتتنازع، وانطلاقاً من هذه النزعة تبرز أولية العصب على اللبن وتليها أولية الرضاع على التبني»[٩٢].

وهنالك ما يشير إلى أن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ قد قال بشأن إعتاق أولاد الزنا: «لأن أحمل على نعلين في سبيل الله أحبّ إليّ من أن أعتق ولد زانية»[٩٣] بيد أن لدينا ما يشير إلى عتقه لمنبوذ إذ ورد عن: سنين أبي جملة - رجل من بني سليم - أنه وجد منبوذاً في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: فجئت به إلى عمر بن الخطاب فقال: ما حملك على أخذ هذه النسمة، فقال: وجدتها ضائعة فأخذتها، فقال له عريفه: يا أمير المؤمنين إنه رجل صالح، فقال له عمر: «أكذلك؟ قال: نعم، فقال عمر بن الخطاب: إذهب فهو حر لك ولاؤه وعلينا نفقته»[٩٤] ومما يتسق مع هذا الموقف أن عبدالله بن عمر رضي الله عنه اعتق ولد زنا وأمه[٩٥] ويبدو أن عدم التشجيع على عتق أبناء الزنا بمثابة تهديد لأهلهم وغلق لباب من أبواب الزنا نسبياً، إذ نرى موقفه - أي عمر بن الخطاب - رضي الله عنه من نساء وإماء

مباعين قبل الإسلام غير ذلك، فقد أمر بأولادهنّ أن يقوموا على أولادهم وأن لا يسترقوا[٩٦] ، كما أوجب إنفاق الدولة - من رضاع ونفقة - على اللقطاء والمنبوذين وعدّهم من الأحرار[٩٧] وهكذا فعل الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ حيث عدّ اللقيط حراً وأوجب نفقته[٩٨] .

ونستطيع أن نعدّ العديد من اجراءات عمر بن الخطاب ﷺ في التصدي للخلل الأخلاقي، حيث نفى إلى البصرة بعض الرجال وأخرجهم من المدينة وربما جلد بعضهم الآخر تحاشياً للفتنة[٩٩] وقد قال لنصر بن العجاج حين أخرجه من المدينة وسيّره إلى البصرة: «لا ذنب لك وإنما الذنب لي حيث لا أطهر دار الهجرة منك»[١٠٠] لا بل أنه أباح دم من يطرق النساء في غياب رجالهنّ الخارجين للجهاد، إن لم نقل حثّ وشجّع على قتلهم[١٠١] واتخذ إجراءً عملياً لحماية نساء المجاهدين وحفظ أعراض المسلمين، حيث كان «يغزي الأعزبِ عن ذي الحليلة ويغزي الفارس عن القاعد» وأنه كان يعقب بين المجاهدين وينهي أن تحمل الذرية إلى الثغور[١٠٢] وكان يعطي الجند إجازات[١٠٣] ولا يحبسهم من العودة إلى أهلهم[١٠٤] ، وقد استمرت عقوبة الزاني إلى عهد الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ[١٠٥] وكان يعالج الخلل الاجتماعي من بيت المال، فإذا كان في القبيلة أو القوم الرجل الداعر حبسه فإن كان له مال أنفق عليه من ماله، وإن لم يكن له مال أنفق عليه من بيت مال المسلمين، وقال: يحبس عنهم شرّه وينفق عليه من بيت مالهم[١٠٦] .

وفي ضوء ما سبق نستدل على وجود حالات واقعية للزنا، ووجود البغاء الذي ارتبط بمؤسسة الشرك وبالجواري والإماء الأجنبيات غير العربيات ونعرف أن هذه الحالات والعلاقات غير شرعية أيضاً، لا بل أن هذه الحالات وإن كانت قد تسربت من بقايا عادات وقيم المجتمع السابق للإسلام، إلّا أنها ولظروف موضوعية شكلت نفسها واتخذت طريقها

الخاص بعد حروب التحرير العربية الإسلامية، ودخول العنصر الأجنبي من الرقيق غير المسلم إلى المدينة، كما أننا رأينا الموقف الإسلامي المبدئي وغير المتساهل حرصاً على سلامة النسب من جهة، وعدم اختلاط المواريث من جهة أخرى، والأهم من ذلك ما تخلقه العلاقات الجنسية غير الشرعية من تسيب اجتماعي وتهرب من المسؤولية الفردية، وكل هذه الأمور لا يرتضيها الإسلام بوصفه ديناً يرى في الأخلاق المسؤولة عنصراً حاسماً في تقدم الإنسان وتطور الحياة والأمة، ولذا كان من الطبيعي أن يشتبك الإسلام مع مشكلتي الزنا والبغاء، وأن ينسف أسباب ومبررات وجودهما، لا بل رفضهما كلياً واستبدالهما بتنظيم جديد من شأنه الإفصاح عن قيم ومعطيات أخلاقية سامية وجديدة تضع الحدود وبوضوح بيّن الحلال والحرام ودونما تساهل على الإطلاق سعياً وراء ترسيخ قيم ومفاهيم المجتمع الموحد، الجامع، المجتمع العقيدي الذي يرضى بالنظيف والطهور، ولا يرتضي الرجس والدنس. . .

• مصادر ومراجع البحث: ••••••••••••••••••••

أولا - المصادر الأولية:

■ - القرآن الكريم.

■ ١ - **ابن شبة، أبو زيد عمر النميري البصري** (ت ٢٦٢ هـ). كتاب تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ٤ج، دار الأصفهاني للطباعة، جدة، ١٣٩٣ هـ.

■ ٢ - **ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية** (ت ٢٤٥ هـ). المحبر، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، المكتب التجاري، بيروت.

■ ٣ - **أبو داؤد، سليمان بن الأشعث بن اسحق الازدي السجستاني** (ت ٢٧٥ هـ). سنن أبي داؤد، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ١، القاهرة، ١٩٥٢.

■ ٤ - **ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم** (٢٧٦ هـ). - المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٠م. - عيون الأخبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، نسخة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٠.

■ ٥ - **القالي، أبو علي اسماعيل بن القاسم البغدادي** (ت ٣٥٦هـ). الأمالي، دار الكتب المصرية.

■ ٦ - **مالك بن أنس** (ت ١٧٩هـ). الموطأ، تحقيق: فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، ط ١، بيروت ١٩٧٩.

■ ٧ - **ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري** (ت ٧١١هـ). لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، عن طبعة بولاق، القاهرة.

■ ٨ - **العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله** (ت ٣٦٥هـ). جمهرة الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، ط١، القاهرة ١٩٦٤.

■ ٩ - **وكيع، محمد بن خلف بن حيان** (ت ٣٠٦هـ). أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت، مصور عن نسخة الآستانة.

■ ١٠ - **مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري** (ت ٢٦١هـ). صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ٥ج.

■ ١١ - **الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد** (ت ٢٢٣هـ). أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، دار الثقافة، ط٢، مكة المكرمة، ١٩٦٥.

■ ١٢ - **الجاحظ، ابو عثمان عمر بن بحر** (ت ٢٥٥هـ). البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى ببغداد، ٤ ج، ط ٢، ١٩٦١.

■ ١٣ - **ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي** (ت ٣٢٨هـ). العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وزميليه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٧ج، القاهرة ١٩٦٥.

■ ١٤ - **ابن هشام، محمد بن عبد الملك** (ت ٢١٨هـ). السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وزميله، مطبعة البابي الحلبي، ٤ ج في قسمين، ط ٢، القاهرة ١٩٥٥.

■ ١٥ - **البلاذري، أحمد بن يحيى** (ت ٢٧٩هـ). فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت١٩٧٨.

■ ١٦ - **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير** (ت ٣١٠هـ). جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، ط٢، بيروت ١٩٧٢، عن الطبعة الأولى الكبرى ببولاق.

■ ١٧ - **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ١٠ ج، القاهرة ١٩٦٢.

■ ١٨ - **الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة** (ت ٢٧٩هـ). سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ١٩٧٣م.

■ ١٨ - **ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن علي ابن أحمد الكتاني** (ت ٨٥٢هـ). الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة، ٤ ج، القاهرة ١٢٣٨هـ.

■ ١٩ - **الطبراني، ابو القاسم سليمان بن أحمد** (ت ٣٦٠هـ). المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط ٢، بغداد ١٩٨٤.

■ ٢٠ - **ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي** (ت ٧٥١هـ). - الفراسة، تحقيق: صلاح الدين أحمد السامرائي، مكتبة القدس، بغداد ١٩٨٦. - أخبار النساء، مكتبة التحرير، بغداد ١٩٨٨.

■ ٢١ - **الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي** (ت ٣٧٠هـ). أحكام القرآن، المطبعة البهية المصرية، ١٣٤٧م.

■ ٢٢- **الأصبهاني، أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصبهاني** (ت ٥٠٢هـ). محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.

■ ٢٣ - **ابن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام** (ت ٢٢٤هـ). الأموال، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٥٣هـ.

■ ٢٤ - **حميد بن زنجويه** (ت ٢٥١هـ). كتاب الأموال، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، السعودية ١٩٨٦.

■ ٢٥- **الواقدي، محمد بن عمر بن واقد** (ت ٢٠٧هـ). المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٣ ج، بيروت.

■ ٢٦ - **أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم** (ت ١٨٢هـ). الخراج، دار المعرفة، بيروت، بيروت ١٩٧٩م.

■ ٢٧ - **ابن المجاور، جمال الدين أبي الفتح بن يعقوب بن محمد** (ت ١٢٩١هـ). صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز، ليدن ١٩٥١م.

■ ٢٨ - **الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء** (ت ٢٠٧هـ). معاني القرآن، عالم الكتب، ط ٢، بيروت ١٩٨٠.

■ ٢٩ - **ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي** (- ٢٣٠هـ). كتاب الطبقات الكبير، تصحيح: إدوار سخو/ ليدن١٣٢١-١٣٤٧هـ.

■ ٣٠ - **أبو العرب التميمي، محمد بن أحمد بن تميم** (ت ٣٣٠هـ). كتاب المحن، تحقيق: يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، ط٢، بيروت ١٩٨٨.

■ ٣١ - **القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري** (ت ٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٥١هـ - ١٩٣٣م، ٢٠ ج.

■ ٣٢ - **الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله الحموي الرومي البغدادي** ت ٦٢٦هـ). معجم البلدان، دار صادر، بيروت ١٩٥٧.

■ ٣٣ - **السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل** (ت ٤٨٣هـ). المبسوط، ٣٠ ج، القاهرة ١٣٢٤هـ.

■ ٣٤ - **السهيلي، ابو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي** (ت ٥٨١هـ). الروض الأنف، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٨م.

■ ٣٥ - **ابن سيد الناس، فتح الدين أبو الفتح محمد بن محمد بن عبدالله بن محمد بن يحيى** (ت ٧٣٤هـ). عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، دار الآفاق الجديدة، ط ٢، بيروت ١٩٨٠.

■ ٣٦ - **ابن الكلبي، هشام بن محمد بن السائب** (ت ٢٠٤هـ). الأصنام، تحقيق: أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر (عن نسخة مصورة من طبعة دار الكتب) ١٩٢٤م.

● **ثانياً - المراجع الحديثة:** ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

■ ١ - **العلي، صالح أحمد**. محاضرات في تاريخ العرب، بغداد ١٩٦٨م.

■ ٢ - **بلتاجي، محمد**. منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٠م.

■ ٣ - **حميد الله، محمد**. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإرشاد، ط٣، ١٩٦٩، وطبعة دار النفائس، ط ٥، بيروت ١٩٨٥.

■ ٤ - **الحوت، محمود سليم**. في طريق الميثولوجيا عند العرب، دار النهار للنشر، ط٢، بيروت ١٩٧٩.

■ ٥ - **الحوراني، يوسف**. البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم، دارالنهار للنشر، بيروت ١٩٧٨.

■ ٦ - **الحوفي، أحمد محمد**. الحياة العربية من الشعر الجاهلي، دار القلم، بيروت ١٩٧٢. - الغزل في الشعر الجاهلي، دار القلم، بيروت ١٩٦١.

■ ٧- **الطاهري، طارق شفيق**. القرآن والحياة الجنسية، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٨٣.

■ ٨ - **الترمانيني، عبد السلام**. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، عالم المعرفة، عدد٨٠، الكويت ١٩٨٤.

■ ٩ - **المنجد، صلاح الدين**. الحياة الجنسية عند العرب، دار الكتاب الاجديد، ط ١، بيروت ١٩٧٥.

■ ١٠ - **وات، مونتجمري**. محمد في المدينة، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة المصرية، بيروت.

■ ١١ - **بوحديبة، عبد الوهاب**. الإسلام والجنس، ترجمة: هالة العوري، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٧.

■ ١٢ - **الطنطاوي، وزميله** أخبار عمر وأخبار عبدالله بن عمر، دار الفكر، ط ٢، دمشق ١٩٧٠.

■ ١٣ - **ياسين، نجمان**. الإسلام والجنس في القرن الأول الهجري، دار عطية، ط ١، بيروت ١٩٩٧.

■ ١٤- **الملاح، هاشم يحيى**. الجذور التاريخية لبعض العقوبات الإسلامية، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج ٤، المجلد السابع والأربعون، بغداد ٢٠٠٠م.

■ ١٥ - Rodinson, Maxim, Mohammed, London, 1977.

● هوامش البحث

(١) العلي، صالح أحمد، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٤٩.

(٢) أنظر: الإسراء/ ٣٢، النور/ ٢-٣، الممتحنة/ ١٢، الفرقان/ ٦٨.

(٣) ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ١٧١. وانظر: ص ١٧٣ التي يؤكد فيها احترام وحرص العرب على العفة وصون الشرف. وأنظر أيضاً: ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج ٣، ص ٩٤٠، ج ٤، ص ١١٥٦. حيث يتحدث عن عفة عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ﷺ. ويرى هاشم الملاح، أنّ المثل الأعلى عند العرب قبل الإسلام كان يرفض الزنا بكل صوره وأشكاله، فلما جاء الإسلام أقر هذا المثل الأعلى وحرّم الزنا سواء أكانت ممارسته مع إمرأة حرة أم إمرأة أمة. الجذور التاريخية لبعض العقوبات الإسلامية، ص ٧٢.

(٤) ابن الكلبي، الأصنام، ص ٩. وأنظر: ابن حبيب، المحبر، ص ٣١١.

(٥) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٣٠-٣١، والحوت، محمود سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، ص ٥٥.

(٦) الأزرقي، أخبار مكة، ص ١٧٨-١٧٩.

(٧) ابن هشام، السيرة، ق ١، ص ٤٣٣. الذهبي، السيرة النبوية، ص ١٩٤-١٩٥. السهيلي، الروض الأنف، ج ٢، ص ١٩٥.

(٨) السهيلي، المصدر نفسه، نفس المكان.

(٩) ابن هشام، السيرة، ق ١، ص ٣٣٦.

(١٠) الواقدي، المغازي، ج ٣، ص ٩٦٩. ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج ٢، ٥٠٣. وأنظر: ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ٢١١ حيث يؤشر وجود زانيات في الطائف قبل الإسلام.

(١١) وات، مونتجمري، محمد في المدينة، ص ٥٦٧-٥٦٨.

(١٢) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٥١.

(١٣) ابن هشام، السيرة، ق ١، ص ٣٨٨.

(١٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٣٢.

(١٥) أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٤٥٧. مسلم، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣١٨. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ١، ص ٧٢.

(١٦) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٢٤٢.

(١٧) ابن عبد ربه، ، العقد الفريد، ج ٦، ص ٢٦٨.

(١٨) مالك، الموطأ، ص ٧١٦. وأنظر: ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج ٣، ص ٨٢٠-٨٢١.
(١٩) مالك، المصدر نفسه، المكان نفسه. أبو يوسف، الخراج، ص ١٦٧.
(٢٠) الترمذي، السنن، ج ٤، ص ٤٧.
(٢١) ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ق١، ص ٢١٤.
(٢٢) ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ١٥٧.
(٢٣) الأزرقي، أخبار مكة، ص ١٧٩. وأنظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ق ١، ص ٢٠٢.
(٢٤) ابن حبيب، المحبر، ص ١٨٠.
(٢٥) الطبري، جامع البيان، ج ٤، ص ٢١١.
(٢٦) السهيلي، الروض الأنف، ج ٢، ص ٢٨٩.
(٢٧) ابن هشام، السيرة، ق٢، ص ٣٠١، ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج ١، ص ٣١٢-٣١٤. الطبري، تاريخ، ج ٢، ص ٦١٤-٦١٥.
(٢٨) ابن هشام، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٣٠٠.
(٢٩) الطبري، المصدر السابق، ج ٢، ص ٦١٤. ابن حبيب، المحبر، ص١١٠. الواقدي، المغازي، ج ٢، ص ٤٣٠.
(٣٠) ابن هشام، المصدر السابق، ق ٢، ص ٥٤، ٥٥، ٩٣. ابن حبيب، المصدر نفسه، ص ٢٨٣. السهيلي، الروض الأنف، ج ٣، ص ١٤٥.
(٣١) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٥٧٧.
(٣٢) ياسين، نجمان، الإسلام والجنس في القرن الأول الهجري، ص ١١٧.
(٣٣) المرجع نفسه، ص ١١٨.
(٣٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٢٩٦.
(٣٥) الطبراني، المعجم الكبير، ج ٣، ص ٧٢.
(٣٦) أنظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٦، ص ١٣٢.
(٣٧) أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٧-. مسلم، صحيح مسلم، ج ٣، ص ٣١٩.
(٣٨) مسلم، المصدر نفسه، المكان نفسه.
(٣٩) الواقدي، المغازي، ج ٢، ص ٤٤٠.
(٤٠) آل عمران/ ١٣٥.
(٤١) ابن حجر، الإصابة، ج ٣، ص ٥٥٠. هود/ ١١٤.
(٤٢) بلتاجي، محمد، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ص ٥٢٩.
ويورد الطبري في ج ٤، ص ٥٦ من جامع البيان قول سعيد بن جبير: «كان الناس على جاهليتهم، إلّا أن يؤمروا بشيء أو ينهوا عنه» وهو أمر له دلالته وبلاغته.
(٤٣) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ص ١١٦. وأنظر: الطنطاوي، علي وزميله، =

= أخبار عمر وأخبار عبدالله بن عمر، ص ١٩٤.

(٤٤) ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ق ١، ٢٠٥.

(٤٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص ٩١. وأنظر: الواقدي، المغازي، ج ٢، ص ٤٤٠.

(٤٦) الترمذي، السنن، ج ٤، ص ٣٨. مالك، الموطأ، ص ٧١٤. مسلم، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣١٧.

(٤٧) أنظر: الترمذي، السنن، ج ٤، ص ٣٨. مالك، الموطأ، ص٧١٤. مسلم، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣١٧.

(٤٨) الإسراء/ ٣٢.

(٤٩) النور/ ٢.

(٥٠) مالك، الموطأ، ص ٧١٥.

(٥١) أبو يوسف، الخراج، ص ١٦٩-١٧٠.

(٥٢) السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ٥٤. ابن شبة، تاريخ المدينة النورة، ج ٣، ص ٨٥٢. وأنظر: ابن قيم الجوزية، الفراسة، ص ٥٢.

(٥٣) السرخسي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٨. ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٥٤) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٢٥. وأنظر: ابو يوسف، الخراج، ص ١٥٣.

(٥٥) ابن قيم الجوزية، المصدر السابق، ص ٦١.

(٥٦) أنظر: ياسين، نجمان، الإسلام والجنس في القرن الأول الهجري، ص ١٢٤.

(٥٧) مالك، الموطأ، ص ٦٣٢-٦٣٣. البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٤٠.

(٥٨) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٦، ص ٤٤٥. وأنظر: ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج ٢، ص ٣٧٩.

(٥٩) ابن حبيب، المحبر، ص ٣٤٠. وأنظر: ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ٢١١.

(٦٠) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص ٩٦-٩٧.

(٦١) الحوفي، أحمد، الغزل في الشعر الجاهلي، ص ٢٥٣-٢٥٤.

(٦٢) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٢٦.

(٦٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة بغي.

(٦٤) القالي، الأمالي، ج ٣، ص ٢٧٥. وانظر: الحوفي، احمد، الحياة العربية من الشعر الجاهلي، ص ٣٦٨-٣٦٩.

(٦٥) المصدر السابق، المكان نفسه.

(٦٦) النور/ ٣٣.

(٦٧) ابن حجر، الإصابة، ج ٤، ص ٤٠٨-٤٠٩. ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج ١، ٣٦٧.

(٦٨) الحوفي، أحمد، الغزل في الشعر الجاهلي، ص ٢٥٨-٢٥٩. وعن الدعارة المقدسة، أنظر: الحوراني، يوسف، البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم، ص ٢٦٩-٢٧٠.

(٦٩) وات، مونتجمري، محمد في المدينة، ص ٥٦٧-٥٦٨

(٧٠) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز، ص ٧.

(٧١) ابن قتيبة، المعارف، ص ٥٧٦.

(٧٢) ابن سيد الناس، عيون الأثر، ج ١، ص ٥٧.

(٧٣) ابن هشام، السيرة، ق ١، ص ٤٣٣.

(٧٤) ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ٢١٥. وأنظر: ابن حجر، الإصابة، ج ٤، ص ٤٠٨-٤٠٩.

(٧٥) المصدر السابق، ق ٢، ص ٤٩٠. البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٣-٥٤.

(٧٦) أبو داود، السنن، ج ١، ص ٥٤٠. النور/ ٣.

(٧٧) أنظر: المنجد، صلاح الدين، الحياة الجنسية عند العرب، ص ١١. الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٥٠.

(٧٨) أبو داود، السنن، ج ١، ص ٥٤٠.

(٧٩) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٥٠.

(٨٠) ابن حبيب، المحبر، ص ١٨٧-١٨٨. البلاذري، فتوح البلدان، ص١١١. حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٣٥٨.

(٨١) أنظر: النور/ ٣٠-٣١، الأحزاب/ ٣٠-٣٢، ٣٥، ٥٩، المعارج/ ٢٩-٣٠، النساء/ ٢٥، النمل/ ٩١، وأنظر بشكل خاص: الإسراء/ ٣٢، الشورى/ ٣٧، الحشر/ ١٢، النور/ ١٢. الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٨.

(٨٢) النساء/ ٢٥.

(٨٣) الفرّاء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٢٦١.

(٨٤) النساء/ ٢٥، وأنظر: الطاهري، طارق، القرآن والمسألة الجنسية، ص ١٢.

(٨٥) أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٨٦) مالك، الموطأ، ص ٨٣٦.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٧١٥.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٧١٣. وللمزيد، أنظر: مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص ١٣٢٢-١٣٢٣. الترمذي، السنن، ج ٤، ص ٣٤-٣٥.

(٩٠) الواقدي، المغازي، ج ٢، ص ٨٣٦. مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٠٨٠.

(٩١) الترمذي، السنن، ج ٢، ص ٤٢٨.
(٩٢) بو حديبة، الإسلام والجنس، ص ٤١.
(٩٣) وكيع، أخبار القضاة، ج ١، ص ١١٥. الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٢٤٢.
(٩٤) مالك، الموطأ، ص ٦٣٣، ولنلاحظ هنا أن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ قد تساءل عن سبب جلب الرجل اللقيط إذ يمكن أن يكون ابن الرجل غير الشرعي، ولذا لم يعتقه عمر إلّا بعد أن قال عريفه عنه بأنه رجل صالح.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٦٨٨. وأنظر: ابن حجر، الأصابة، ج ٤، ص ٣٣٣.
(٩٦) ياسين، نجمان، الإسلام والجنس في القرن الأول الهجري، ص ١٣٢.
(٩٧) الجصاص، أحكام القرآن، ج٣، ص ٢٠٨. السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ٢١٠. ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ق ١، ص ٢١٤. البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٣٨.
(٩٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٤٦. ابن زنجويه، الأموال، ج ٢، ص ٥٢٩.
(٩٩) أنظر: ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ق ١، ص ٢٠٥. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص٢٣-٢٤. ابن القيم الجوزية، الفراسة، ص ١٧.
(١٠٠) السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ٤٥. وأنظر: أبو العرب التميمي، المحن، ص ٣٧٦.
(١٠١) العسكري، جمهرة الأمثال، ج ١، ص ١٠٤.
(١٠٢) ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ق ١، ص ٢٢٠-٢٢١. السرخسي، المصدر السابق، ج ١٠، ص ٢٠.
(١٠٣) أبو داود، السنن، ج ٢، ص ١٢٥.
(١٠٤) أبو يوسف، الخراج، ص ١١٧. القرطبي، التفسير، ج ٣، ص ١٠٨. ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج ٢، ص ٦٧٥، ص ٧٦.
(١٠٥) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٦، ص ٢٦٨. وأنظر: ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج ٣، ص ٩٧٧.
(١٠٦) أبو يوسف، الخراج، ص ١٥٠.

المهور في القرن الأول الهجري

قراءة تاريخية في الدلالات

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

المهر، الصداق، والجمع مهور، وقد مهر المرأة مهراً وأمهرها، أي ساق لها الصداق والمهيرة هي المرأة الغالية المهر[١].

وقد كان العرب قبل الإسلام يتصرفون بمهر المرأة وفق تقاليد خاصة، حيث كان ولي البنت يأخذ المهر من الرجل الذي يتقدم لأبنته ويحتفظ به لنفسه لينمي ثروته الشخصية[٢].

وكان يسمي المهر الذي يأخذه الرجل من ابنته، الحلوان، ولعل أغلب الآباء كانوا يفعلون هذا بدلالة أن إحدى النساء أرادت أن تمتدح زوجها وتسبغ عليه الصفات الاستثنائية، فلم تجد أفضل من أن تقول: «لا يأخذ الحلوان من بناتيا»[٣]، ورأى أحد الباحثين أن قانون الزواج عند العرب قبل الإسلام كان من نوع السلطة الأبوية، وهو الذي أتاح للأب أن يستلم المهر كثمن للعروس[٤] ونعتقد أن هذا الأمر كان صحيحاً إلى حد ما، بيد أنه لا يجب أن ينسينا أن الإسلام قد سعى لتعزيز النسبة إلى الأب، وإنحاز إلى النظام الأبوي مع مراعاة أن يكون للمرأة حقوقها الشرعية ضمن العائلة، بعبارة أخرى كان الدين قد أملى قوانينه الاجتماعية، فتجلت في تدابير معينة، خدمت مصلحة المرأة،

وهذا الأمر هو الذي يفسر لنا إصرار القرآن الكريم على دفع المهر للمرأة نفسها عطية واجبة وفريضة لازمة في قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾[٥] ونهى الرجال عن أخذ مهور بناتهم[٦] وقد فسرت السيدة عائشة رضي الله عنها زوج الرسول ﷺ لعروة بن الزبير معنى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[٧] بقولها: «يا أبن أختي، هي اليتيمة تكون في حجر وليها فتشاركه في ماله فيعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطي مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلّا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا بهن أعلى سنتهن من الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن[٨] ويتضح أن الرسول ﷺ قد سعى إلى تجريد المهر من: عنصر الثمنية المادية وخفضه حتى جعله رمزياً»[٩] والدليل الذي ينهض ليؤيد هذا الأمر، هو قوله لصحابي أراد أن يزوجه امرأة ولم يكن عنده من شيء: «إذهب فالتمس خاتماً من حديد» ولما لم يكن عند الرجل سوى إزاره فإنه اقترح أن يدفع للمرأة إزاره مهراً - وهو أمر يرينا فهم الرجل للمهر - إلّا أن الرسول ﷺ سأله: ماذا معك من القرآن؟ فقال الرجل: معي سورة كذا وكذا، فزوجه المرأة[١٠] وهذا الأمر يشير في نفس الوقت إلى قيمة العلم والمعرفة الدينية في نظر الرسول ﷺ.

وعدّ الرسول ﷺ أعظم النساء بركة أقلهن مهوراً، وأن خير النكاح أيسره من حيث الأعباء المادية[١١] ونهى عن زواج الشغار الذي يزوج فيه الرجل ابنته، على أن يزوجه آخر أبنته وليس بينهما صداق[١٢] حرصاً على مصلحة المرأة وحقها اقتصادياً، لا بل لم يصدق أية امرأة من نسائه ولا من بناته أكثر من اثنتي عشر اوقية، وذلك أربعمئة درهماً[١٣] ، ويقال أنه أصدق أم سلمة متاع بيت قيمته بين ١٠-٤٠ درهماً[١٤] ، ويلاحظ أن التنظيم قد قرر أنه إذا زنت المرأة، تحبس في البيت، ويسترجع المهر

الذي أخذته استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾[١٥] إلّا أن هذا التدبير كان في البداية، إذ جاءت الحدود لتنظم الأمر في العقوبة وفي جعل مهر المرأة ميراثاً[١٦] كما أن المهر كان يسترجع إذا أرادت المرأة الخلع فقد جاء أن «. . . حبيبة كانت تحت ثابت بن قيس فكرهته، فجاءت إلى النبي ﷺ فقالت: لا أنا ولا ثابت ولولا مخافة الله لبصقت في وجهه، فقال: أتردين عليه الحديقة التي أصدقك؟ قالت نعم، فجمع بينهما فردت عليه الحديقة وفرق بينهما فكان أول خلع وقع في الإسلام[١٧] وقد أقر الرسول ﷺ الحقوق الاقتصادية للمهاجرين الذين جاءوا المدينة وعافوا نساءهم المشركات بمكة، وذلك بأن أعطى الرسول ﷺ أولئك المؤمنين المهاجرين المهور التي قبضتها أولئك النسوة، أي قام بالتعويض عن الضرر المادي الذي لحقهم، ويلاحظ هنا أن ثمة علاقة بين الدين والاقتصاد وبين العلاقة الزوجية وقد كانت تلك النسوة اللواتي بقين بمكة على الشرك ست نساء وفيهن نزلت: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَىْءٌ مِّنْ أَزْوَٰجِكُمْ إِلَى ٱلْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَـَٔاتُوا۟ ٱلَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَٰجُهُم مِّثْلَ مَآ أَنفَقُوا۟﴾[١٨] ويقال أن مهور نساء المهاجرين قد دفعت من الغنيمة[١٩] كما أن المهاجرين الذين استلموا المهور، كانوا قد طلقوا نساءهم وكان منهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه وبعض أوائل المهاجرين»[٢٠].

وبقي المهر معقولاً ومعتدلاً بشكل عام في فترة الراشدين، ويظهر أن بدايات تصاعده قد جاءت من عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه بسبب النمو في الحالة المعاشية أثر أموال حروب التحرير العربية الإسلامية والاستثمار الزراعي والتجاري، ولعل هذا ما يفسر لنا رغبته في تحديد مهور النساء إذ خطب قائلاً: «ألا لا تغالوا بصداق النساء، فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى عند الله كان أولاكم بها النبي ﷺ، وما أصدق رسول الله ﷺ من

امرأة من نسائه ولا أصدقت امرأة من بناته أكثر من اثنتي عشر أوقية»[٢١] .
ويظهر أنه أراد أن يحدد المهر بما لا يتجاوز صداق أية امرأة صداق نساء النبي فقال: «لا يبلغني أن امرأة تجاوز صداقها صداق نساء النبي إلّا ارتجعت ذلك منها، فقالت له امرأة: أنت تقول برأيك أم سمعته من رسول الله ﷺ؟ فإنّا نجد في كتاب الله تعالى بخلاف ما تقول. قال تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾؟ فبقي عمر باهتاً وقال: . . . أصابت امرأة وأخطأ عمر[٢٢]
ونعتقد أن رغبة عمر في التحديد قد جاءت بعد إحساسه بارتفاع المهور وتصاعدها في عهده، والحق أننا نجد من دفع في هذه الفترة خمسين ألفاً مهراً لزوجته[٢٣] كما أن الرد من قبل المرأة يتضمن صراعاً ورفضاً لتقليل المهور، وربما كان النص أساساً انعكاساً لفترة متأخرة ضج الناس فيها من ارتفاع مهور الأثرياء التي بدأت تصل إلى أرقام كبيرة، ومهما يكن فإن الظروف الموضوعية، وطبيعة المرأة التي يدفع إليها المهر، وموقعها الاجتماعي، كانت وراء ارتفاع مهور بعض النساء بحيث أن عمر بن الخطاب ﷺ نفسه دفع لإحدى نسائه وهي عاتكة بنت زيد بن عمرو ابن نفيل عشرين ألف دينار[٢٤] ودفع لأم كلثوم بنت علي بن أبي طالب ﷺ أربعين ألف درهم[٢٥] وقد قضى عمر بن الخطاب ﷺ للمرأة بالمهر إذا أرخيت الستور[٢٦] كما حكم بأن يكون المهر من نصيب المرأة التي مسها زوج واتضح أن بها بعض الأمراض المستعصية، وغرم ولي أمرها دفع المهر إلى الزوج لأنه قد أضر به ولم يعلمه عن حالة المرأة[٢٧]، ومما يجدر ذكره هنا، أن بعض العبيد كانوا يدفعون كمهر للمرأة في هذه الفترة[٢٨].

وأسرفت الفئات الثرية في العصر الأموي في دفع المهور، وغالت

فيها كثيراً لا سيما الطبقة الحاكمة من خلفاء وأمراء وولاة، فقد بذل معاوية مهراً قدره مئة ألف دينار لأمامة بنت أبي العاص بن الربيع[٢٩] ودفع مروان بن الحكم أثناء ولايته على المدينة ألف دينار مهر إحدى النساء[٣٠] وأمهر سعيد بن العاص أم كلثوم بنت علي مئة ألف درهم[٣١] وأعطى طلحة بن عمر فاطمة بنت القاسم بن محمد ثلاثمئة ألف درهم[٣٢].

ووصل مهر بعض القادة مبلغاً خيالياً، فقد دفع مصعب بن الزبير لسكينة بنت الحسين مهراً قدره مليون درهم[٣٣] وأعطى عائشة بنت طلحة نصف مليون درهم وأهداها نصف مليون آخر[٣٤] وإلى المغيرة بن عبد الرحمن على نفسه ألّا يزوج بناته إلّا لقاء مهر قدره ألف دينار[٣٥] بينما تزوج مولى عثمان بن عفان امرأة وأمهرها عشرين ألف درهم[٣٦]، مما يقدم دلالة على غنى بعض الموالي في هذه الفترة. وإذا كانت الفئات الثرية الحاكمة، قد وجدت في ارتفاع المهور، ما يشكل قوة مضافة وعنصراً من عناصر الجاه والتفاخر القبلي أو العشائري وعدت أن قيمة المرأة المخطوبة وشرفها يرتبطان بمقدار ما يدفع من مهر لها، فإن هذا الموقف لم يكن منسجماً أو متسقاً مع البعد الرمزي للمهر في الإسلام، والذي لا يغادر دائرة المنطق والمعقول، بدلالة أن العصر الأموي قد شهد من زوج ابنته لقاء درهمين كما فعل سعيد بن المسيب الذي كانت له بنت خلابة الجمال[٣٧] وربما أراد بهذا الفعل أن يذكر الناس - وهو الفقيه المتحدث وله بنت جميلة - بأن الأساس في المهر هو الرضى والطابع الرمزي وليس المباراة في رفعه، ومنحه الشكل المادي الثقيل، كما عد بعض أبناء كبار الصحابة، أن غنى المرء يكمن في عقله واكتمال دينه، وليس في قيمة ما يدفع من مهر، ومن هنا باركوا زواج الناس بمهور رمزية[٣٨] ومهما يكن فقد ظلت مهور الفئات الفقيرة بسيطة إذا ما قورنت بمهور الأثرياء[٣٩] الأمر الذي يعكس التباين الاجتماعي

والاقتصادي بين الناس من جهة ويرينا نظرتين مختلفتين، الأولى تجد في ارتفاع المهور عنصراً شكلياً ومظهراً لاستعراض القوة والنفوذ، والثانية تفهم المهر ببعده الرمزي الذي اعتمده الإسلام في مرحلة التأصيل في عصر الرسالة والراشدين.

● مصادر ومراجع البحث: ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

■ - القرآن الكريم.

■ ١- **أبن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١هـ).** لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، عن طبعة بولاق - القاهرة.

■ ٢ - **الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ).** معاني القرآن، عالم الكتب، ط ٢، بيروت، ١٩٨٠م.

■ ٣ - **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ).** جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، ط٢، بيروت ١٩٧٢ - عن الطبعة الأولى الكبرى ببولاق.

■ ٤ - **القالي، أبو على إسماعيل بن القاسم البغدادي (ت ٣٥٦هـ).** الأمالي، دار الكتب المصرية، القاهرة.

■ ٥- **أبو داؤد، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ).** سنن أبو داؤد، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، القاهرة، ١٩٥٢.

■ ٦ - **مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ).** الموطأ، تحقيق: فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، ط١، بيروت ١٩٧٩.

■ ٧ - **الطبراني، أبو قاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ).** المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط٢، بغداد ١٩٨٤.

■ ٨ - **ابن حجر المكي (ت ٩٧٤هـ).** كتاب الإفصاح عن أحاديث النكاح، تحقيق: محمد شكور المياديني، المكتبة العالمية، بغداد ١٩٨٨.

■ ٩ - **الأصبهاني أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصبهاني** (ت ٥٠٢هـ). محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.

■ ١٠- **مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري** (ت ٢٦١هـ). صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ٥ج، بيروت.

■ ١١- **ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم** (ت ٢٧٦هـ). - المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٠م. - عيون الأخبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، نسخة عن طبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٦٠م.

■ ١٢ - **ابن حبيب، أبو جعفر محمد أبن أميّة** (ت ٢٤٥هـ). المحبر، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، المكتب التجاري، بيروت.

■ ١٣ - **ابن هشام، محمد بن عبد الملك** (ت ٢١٨هـ). السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وزميلاه، مطبعة البابي الحلبي/ ٤ج في قسمين، ط٢، القاهرة ١٩٥٥م.

■ ١٤ - **ابن شبة، أبو زيد النميري البصري** (ت ٢٦٢هـ). كتاب تأريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ٤ج، دار الأصفهاني للطباعة/ جدة ١٣٩٣هـ.

■ ١٥ - **السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل** (ت ٤٨٣هـ). المبسوط، ٣٠ج، القاهرة ١٣٢٤هـ.

■ ١٦ - **ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي** (ت ٣٢٨هـ). طبائع النساء، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٥٨م.

■ ١٧ - **ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي** (ت ٢٣٠هـ). كتاب

الطبقات الكبير، تصحيح: إدوارد سخو، ليدن ١٣٢١-١٣٢٧هـ.

■ ١٨ - **ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي** (ت ٧٥١هـ). - الفراسة، تحقيق: صلاح الدين أحمد السامرائي، مكتبة القدس/ بغداد ١٩٨٦م. - أخبار النساء، مكتبة التحرير، بغداد ١٩٨٨.

■ ١٩- **ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن علي ابن أحمد الكناني** (ت ٨٥٢هـ). الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة، ٤ ج، القاهرة ١٣٢٨هـ.

■ ٢٠ - **البلاذري، أحمد بن يحيى** (ت ٢٧٩هـ). فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨.

■ ٢١ - **أبن عساكر، علي بن حسن بن هبة الله** (ت ٥٧١هـ). تهذيب تأريخ أبن عساكر، ٧ج، ج٦ - ج٧ مطبعة الترقي/ دمشق ١٣٥٠-١٣٥١هـ.

■ ٢٢ - **الزبير بن بكار** (ت ٢٥٦هـ). جمهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق: محمود محمد شاكر مكتبة دار العروبة ١٣٨١هـ.

■ ٢٣ - **القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري** (ت ٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، ٢٠ج، القاهرة ١٣٥١هـ-١٩٣٣م.

■ ٢٤ - **الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين** (ت ٣٥٦هـ). الأغاني، ج١ - ج١٦ دار الكتب/ القاهرة ١٩٣٠ فما بعد.

■ ٢٥ - **المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد** (ت ٢٨٥هـ). الكامل في الأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، مكتبة نهضة مصر، ٤ج، القاهرة، ١٩٥٦.

■ ٢٦ - **الترمانيني،عبد السلام**. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، عالم المعرفة، عدد ٨٠، الكويت ١٩٨٤.
■ ٢٧ - **خدوري، مجيد**.بحوث في الثقافة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، ط١، بيروت ١٩٧٩م.
■ ٢٨ - **ياسين، د. نجمان**.الإسلام والجنس في القرن الأول الهجري - دراسة في الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية - دار عطية للنشر، ط١، بيروت ١٩٩٧.

● هوامش البحث الأوّل

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة مهر.

(٢) انظر: الفراء، معاني القرآن ج ٣، ص ٢٥٦. الطبري، جامع البيان، ج٢، ص ١٦٢، القالي، الأمالي، ج ٢، ص ٢٧٦.

(٣) القالي، المصدر نفسه، المكان نفسه.

(٤) خدوري، مجيد، بحوث في الثقافة الإسلامية، ص ٩٤.

(٥) الطبري، جامع البيان، ج ٤، ص ١٦١. الفراء، معاني القرآن، ج٣، ص ٢٥٦. النساء/ ٤.

(٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٢-١٦٣.

(٧) النساء/ ٣.

(٨) أبو داؤد، السنن، ج ١، ص ٤٧٧.

(٩) الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، ص ٢٠١.

(١٠) أنظر: مالك، الموطأ، ص ٤٣٥. الطبراني، المعجم الكبير، ج ٦، ص ١٤٢.

(١١) ابن حجر المكي، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص ٥٩، ٦٢. الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢١١.

(١٢) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٠٣٤.

(١٣) الأصبهاني/ المصدر السابق، المكان نفسه.

(١٤) ابن حجر المكي، الإفصاح عن أحاديث النكاح، ص٦٥. وقد سأل النبي ﷺ عبد الرحمن بن عوف، عن صفرة به فقال: تزوجت، فسأله، كم سقت إليها؟ قال: زنة نواة من ذهب. مالك، الموطأ، ص ٤٥١. وأمهر علي بن أبي طالب السيدة فاطمة رضي الله عنهما أربعمائة وثمانين درهماً، ثمن درعه المباع، ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ٧٠.

(١٥) النساء/ ١٥.

(١٦) الطبري، جامع البيان، ج ٤، ص ١٩٨.

(١٧) الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص ٢٢٦.

(١٨) ابن حبيب، المحبر، ص ٤٣٢-٤٣٣. الممتحنة/ ١١.

(١٩) المصدر نفسه، المكان نفسه.

(٢٠) ابن هشام، السيرة، ق ٢، ص ٣٢٧.

(٢١) المصدر السابق، المكان نفسه، ويورد ابن شبة في تأريخ المدينة المنورة، ج ٢، ص ٤٩٥: «أن امرأة ابن الدحاح أميمة بنت بشر فرّت من زوجها وكان مشركاً»، فلما جاءت الرسول ﷺ همّ بردها، فأنزل الله: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ - فنكحها سهل بن حنيف، فبعث إلى =

= المشرك بما انفق وهو الصداق «وأنه قد كانت المرأة من المشركين تفر إلى المسلمين فيعطي المشركين المسلمون مهرها».

(٢٢) أبو داؤد، السنن، ج ١، ص ٤٨٥-٤٨٦.

(٢٣) السرخسي، المبسوط، ج١، ص١٥٣. الأصبهاني، محاضرات الأدباء، م ٢، ج ٣، ص٢١١.

(٢٤) ابن عبد ربه، طبائع النساء، ص ١٠٢ وأنظر: ابن سعد، الطبقات، ق ١، ج ٣، ص ٨٩. وبالمقابل حدد علي بن أبي طالب ﷺ مهر امرأة في عهده اربعمئة وثمانين درهماً. ابن قيم الجوزية، الفراسة، ص ٤٤.

(٢٥) ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ٢١٤. وقال عمر بن الخطاب ﷺ لابنة أحد الصحابة، وقد تزوجها عثمان بن عقان ودفع مهراً معتبراً لها: (تصدقي يا بنية من صداقك على بعض قومك). أنظر: ابن شبة، تأريخ المدينة المنورة، ج ٣، ص ٩٨٢-٩٨٣.

(٢٦) القرطبي، تفسير القرطبي، ج ٥، ص ١٠١، ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ٧١، أبن حجر، الاصابة، ج ٤، ص ٤٩٢.

(٢٧) مالك، الموطأ، ص ٤٣٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٢٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٣٩.

(٣٠) ابن حجر، الاصابة، ج ٤، ص ٢٣٧.

(٣١) ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، ص ١٤.

(٣٢) ابن عساكر، تهذيب تأريخ أبن عساكر، ج ٦، ص ١٤٢.

(٣٣) ابن بكار، جمهرة نسب قريش، ج ١، ص ٦١.

(٣٤) الأصفاني، الأغاني، ج ١٦، ص ١٥٠.

(٣٥) ابن قتيبة، المعارف، ص ٢٢٣.

(٣٦) ياسين، نجمان، الإسلام والجنس في القرن الأول الهجري، ص ٨٧.

(٣٧) المبرد، الكامل، ج ٢، ص ٧٣.

(٣٨) ابن عبد ربه، طبائع النساء، ص ٧١.

(٣٩) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٢، ص ٢٢١.

الردة وحروب التحرير العربية الإسلامية

• وفاة النبي ﷺ والأبعاد الاقتصادية لحركة الردة: ••••••

كانت ردة كثير من القبائل العربية، واحدة من أصعب المشاكل التي واجهت الدولة العربية الإسلامية زمن أبي بكر بعد وفاة النبي ﷺ وإذا كانت مشكلة الحكم ومن يخلف النبي ﷺ قد حسمت بسرعة بانبثاق منصب الخلافة ودونما إراقة دم، فإن إخماد حركات الردة قد تطلب زمناً وتضحيات في الأموال والأنفس في ذات الوقت.

نرجّح أن دوافع الردة متعددة، ولكننا سنركز على السبب الاقتصادي مع الإشارة إلى الأسباب السياسية والعصبية والقومية في حركة الارتداد التي سنتطرق إليها ضمن سياق البحث.

يبدو أن السبب الاقتصادي كان مهما في الردة فكثير من القبائل العربية قد امتنعت عن دفع الزكاة[1] ومع ادراكنا للفكرة التي ترى بأن قطع صلة هذه القبائل بسلطة المدينة سياسياً ترتب عليه امتناعها عن دفع الزكاة[2] إلّا أنه قد وجدت قبائل كثيرة كانت تشترط إسقاط الزكاة عنها على أن تظل ضمن سياسة دولة المدينة وإقامة طقوس الإسلام الأخرى، فقد جاءت قبائل تعد في حدود اثنتي عشرة قبيلة كبيرة في شمال المدينة

وفي شمال غربها وشرقها ومن بينهم أسد وغطفان وعبس وذبيان[٣] ترجو إعفاءها من الزكاة «وقد بعثوا وفودا فقدموا المدينة، فنزلوا على وجوه الناس فأنزلوهم ما خلا عباساً فتحملوا بهم على أبي بكر، على أن يقيموا الصلاة وعلى أن لا يؤتوا الزكاة، فعزم الله لأبي بكر على الحق قال: والله لو منعوني عقالاً لجاهدتهم عليه»[٤] ويظهر أن السبب الاقتصادي، كان المحرك الأساس لحركة الارتداد وأن القبائل قد عدتها إتاوة إذ «نزل عمرو بن العاص منصرفه من عمان - بعد وفاة رسول الله ﷺ - بقرة بن سلمة بن قشير وحوله عسكر من بني عامر من افنائهم. فذبح له وأكرم مثواه، فلما أراد الرحلة خلا به قرة، فقال: يا هذا - إن العرب لا تطيب لكم نفساً بالأتاوة، فان أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع، وإن أبيتم فلا أرى أن تجتمع عليكم»[٥] . وقد نصح أبو أيوب الأنصاري الخليفة أبا بكر بقوله: «فلو صرفت عنهم الخيل في عامك هذا وصفحت عن أموالهم لرجوت أن ينيبوا إلى الحق وان يحملوا الزكاة إليك بعد هذا العام طائعين غير مكرهين»[٦] وإذا كانت هذه القبائل قد وجدت الزكاة أتاوة فلا بد أنها قد استثقلت إعطاء خمس الغنائم الذي كان النبي يشترط عليهم أداءه، وقد تداخل السبب الاقتصادي والقبلي والنقمة على قريش في هذه الحركة أيضاً فمسيلمة يخاطب قومه قائلاً: «أريد أن تخبروني بماذا صارت قريش أحق بالنبوة والامامة منكم، والله ما هم بأكثر منكم ولا أنجد، وان بلادكم لأوسع من بلادهم وأموالكم أكثر من أموالهم..»[٧] وقد كتب إلى النبي ﷺ يطلب مشاركته في الأرض والنبوة قائلاً: «من مسيلمة رسول الله، إلى محمد رسول الله: سلام عليك، أما بعد فاني قد أشركت في الأمر معك، وان لنا نصف الأرض، ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يعتدون»[٨] فأجابه «من محمد النبي إلى مسيلمة الكذاب، أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين»[٩] .

ويروى أنه قد قال له: «والله لو سألتني هذا العسيب الذي في يدي ما أعطيتك!»[١٠] ويتجسد موقف بعض القبائل المرتدة من قريش من جهة واعتبار الزكاة عبودية في قول أحد شعراء كندة: «.. والله ما نحن إلّا كعبيد قريش مرة يوجهون إلينا امية فيأخذون من أموالنا ما يريدون ومرة يولون علينا مثل زياد بن لبيد فيأخذ من أموالنا ويهددنا بالقتل، والله لا طمعت قريش في أموالنا أبداً! ثم أنشأ يقول أبياتاً من جملتها:

إذا نحن أعطينا المصدق سؤله فنحن له فيما يريد عبيد»[١١]

ومما يعزز أن الزكاة كانت وراء أغلب حروب الردة وان الموقف القبلي ضد قريش تصرف قيس عاصم بن سنان بن خالد الذي كان " عاملاً على صدقات بني سعد، فقسم ما كان في يده من أموال الصدقات على بني منقر، وقال:

فمن مبلغ عني قريشاً رسالة إذا ما أتتها محكمات الودائع
حبوت بما صدقت في العام منقراً وأيأست منها كل أطلس طامع[١٢]

ويبدو أن بعض القبائل المرتدة بحكم نزعتها البدوية المفارقة للمركزية قد وجدت في وفاة النبي ﷺ فرصة للتحلل من التزاماتها تجاه الدولة العربية الإسلامية، وقد تمثل هذا الفهم في قول الحطيئة:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيا لهفتا، ما بال دين أبي بكر:
«أيورثها بكراً إذا مات بعده فتلك وبيت الله قاصمة الظهر»[١٣]

ووجد بين حركات الردة، ما توفر على حس قومي ورغبة في طرد الأجنبي من البلاد كما حصل بالنسبة لردة الأسود العنسي في اليمن إذ كان في منهاج عمله ان يطرد ابناء الفرس[١٤] الذين عدّهم دخلاء «إن الأبناء نزاع في بلادكم، ونقلاء فيكم، وأن تتركوهم لن يزالوا عليكم..»[١٥] ولذا فأنه فاتح شيوخ القبائل في اليمن أن يتحدوا لنفي الأبناء[١٦] الذين

كانوا قد جاءوا إلى اليمن مع ابن ذي يزن وعليهم وهرز[١٧] وقد خاطب العنسي الأبناء قائلاً: «أيها المتوردون علينا أمسكوا علينا ما أخذتم من ارضنا، ووفروا ما جمعتم فنحن أولى به وأنتم على ما أنتم عليه»[١٨].

ويلاحظ أن بعض حركات الردة قد ظهرت في زمن النبي ﷺ مثل ردة طليحة[١٩] وردة مسيلمة[٢٠] وإن الذين ادعوا النبوة لم يكونوا ملحدين بل ادعوا أنهم أصحاب رسالة، مما يشير إلى أن الخلاف مع القبائل المرتدة كان يتضمن جانباً سياسياً لا دينياً[٢١] وكانت الردة تجسيداً للتصادم بين الإسلام ولها أكثر من دلالة منها، رفض السلطة المركزية والطموح إلى تكوين كيانات منافسة للأمة[٢٢]، إضافة إلى توفر إحداها على رغبة في طرد العنصر الأجنبي كما أوضحنا وقد كان القاسم المشترك الذي يجمع حركات الردة بشكل عام السعي للتحلل من الالتزامات الاقتصادية إزاء الإسلام، ولنا أن نشير إلى أن: إنهاء الردة، عني توحيد العرب سياسياً وعقائدياً في دولة واحدة وتحت قيادة واحدة[٢٣] أو بعبارة أخرى انتصر التيار الموحد الجامع للامة والمحكوم بقيم جديدة على التيار البدوي المناهض لفكرة الجماعة والقائم على التسيب والعصبية والفردية المفرقة.

● حروب التحرير العربية الإسلامية: ●●●●●●●●●●●●●

إذا أردنا أن نتفهم طبيعة ودوافع حروب التحرير العربية الإسلامية، فلا بد لنا من اعتماد منهج يأخذ بتعدد الأسباب، ذلك ان أي منهج آخر يقتصر في رأينا على إبراز سبب دون آخر سيتسم بنظرة أحادية جزئية وسيصادر بقية الأسباب الأخرى، مما يعني الوقوع في قبضة (الأيديولوجيا) وليس الرغبة في تقديم الحقيقة التاريخية فحروب التحريرالعربية الإسلامية قد حكمتها عدة أسباب، منها الذاتي ومنها

الموضوعي، فكان هنالك السبب الاقتصادي، وكان هنالك السبب المتسم بطابع الجهاد، على حين كانت هناك أسباب قومية وأخرى دفاعية في هذه الحروب، ومن هنا فسنبدأ ببحث كل سبب على حدة ومحاولة تلمس علاقته بالأسباب الأخرى مع الانتباه إلى أن السبب الرئيسي في ظل مرحلة معينة قد ينحسر ليصبح ثانوياً في ظل مرحلة أخرى ليبرز سبب آخر أكثر فاعلية.

كان السبب الاقتصادي عاملاً مهماً في هذه الحروب، وإذا كانت الأسباب الاقتصادية مهمة في حياة الإنسان «والعوامل الاقتصادية إن لم تكن كل شيء في حياة البشر فهي شيء كبير وخطير، وإن لم تكن المؤثر الأول فإن لها على كل حال تأثيراً متبادلاً وفي بعض الأحيان حاسماً مع العوامل الأخرى»(٢٤) فقد كانت مهمة في حروب التحرير العربية الإسلامية. فبعد الانتهاء من القضاء على الردة بدأ خالد بن الوليد يحث القبائل العربية على التقدم إلى العراق «وقام خالد في الناس خطيباً يرغبهم في بلاد العجم، ويزهدهم في بلاد العرب، وقال: ألا ترون إلى الطعام كرفع التراب، وبالله لو لم يلزمنا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن إلّا المعاش، لكان الرأي أن نقارع على هذا الريف حتى نكون أولى به، ونولي الجوع والإقلال من تولاه، ممن أثاقل عما أنتم عليه»(٢٥) ويلاحظ هنا ترافق السبب الاقتصادي مع السبب الديني - الجهاد - كما يتمثل السبب الاقتصادي في قول البلاذري: «لما فرغ أبو بكر رضي الله عنه من أمر أهل الردة، رأى توجيه الجيوش إلى الشام فكتب إلى أهل مكة والطائف واليمن، وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه من بين محتسب وطامع وأتوا المدينة من كل باب»(٢٦) وتكرر نفس السبب في كتاب له إلى أهل اليمن: «فسارعوا عباد الله إلى فريضة ربكم وإلى إحدى الحسنيين - إما الشهادة وإما الفتح

والغنيمة»[٢٧]، وفي كلام أبي بكر الوارد في النصين اللذين في أعلاه يقترن السبب الاقتصادي بالسبب الديني المتمثل في الجهاد، ونحن نجد هذين السببين في تصرف أبي عبيد إذ لم يكن «يمر بقوم من العرب إلّا رغبهم في الجهاد والغنيمة فصحبه خلق»[٢٨] ويبرز السبب الاقتصادي في حروب التحرير في تصرف عمر بن الخطاب الذي «ندب الناس إلى العراق فجعلوا يتحامونه ويتثاقلون عنه حتى هم أن يغزو بنفسه، وقدم عليه خلق من الأزد يريدون غزو الشام فدعاهم إلى العراق ورغبهم في غنائم كسرى فردوا الاختيار إليه فأمرهم بالشخوص»[٢٩] .

وتسعفنا إحدى خطب عمر في تقرير فقر المؤمنين وحاجتهم حينذاك: «يا معشر العرب إن الله أيدكم بالإسلام وألف بينكم بعد الفرقة، وأغناكم بعد الفاقة»[٣٠]، ونجد السبب الاقتصادي أيضاً في فتح اصطخر[٣١] وفي ضوء ما سبق يبدو أن السبب الاقتصادي في حروب التحرير العربية الإسلامية، كان ظاهراً، إلّا أن هذا لا يجب أن يدفعنا إلى القول بأن «الحاجة المادية هي التي دفعت بمعاشر البدو وأكثر جيوش الفتح منهم، إلى ما وراء تخوم البادية القفراء إلى مواطن الخصب في بلدان الشمال»[٣٢] إذ أن ما يضعف هذا الرأي إقراره بعامل أحادي من جهة، وإغفاله لبقية العوامل من جهة أخرى، فقد رأينا أن السبب الاقتصادي كان يرافق الدعوة إلى الجهاد ناهيك عن وجود السبب القومي والدفاعي والأسباب الأخرى التي سنتطرق إليها في السطور الآتية، فعلى مستوى الجهاد ليس لنا أن ننكر أو نصادر رغبة المؤمنين فيه التي تصل أحياناً إلى رفض العمل في المجالات المادية فالنص الذي يورده أبو يوسف والبلاذري يشير صراحة إلى أن بعض المسلمين كان يهمهم الجهاد بالدرجة الأولى «فدخل عمر إلى المسجد فإذا هو بالنعمان بن مقرن يصلي، فقعد إلى جنبه، فلما قضى صلاته

قال: «لا أراني إلّا مستعملك، قال أما جابياً فلا، ولكن غازياً، قال غازٍ[٣٣] ويبرز دور الجهاد في قول رسل المقوقس له عن جند الإسلام»، قالوا رأينا قوماً الموت أحب إلى أحدهم من الحياة، والتواضع أحب إليه من الرفعة، ليس لأحدهم في الدنيا رغبة ولا نهمة إنما جلوسهم على التراب وأكلهم على ركبهم وأميرهم كواحد منهم ما يعرف رفيعهم من وضيعهم ولا السيد فيهم من العبد، وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف عنها منهم أحد يغسلون أطرافهم بالماء ويخشعون في صلاتهم»[٣٤] وقد انتبه أبن خلدون إلى دور الجهاد في حروب التحرير العربية الإسلامية فقال: «.. إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل وتخاذلهم لتقيه الموت حاصل فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل، كما قدمناه وهذا ما وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات»[٣٥] وإذا سلمنا بجدل العلاقة بين السبب الاقتصادي والديني نستطيع أن نتبين الدقة في كلام كلود كاهن عن هذه الحروب «ولقد تألفت هذه الجيوش - المقصود الجيش العربي الإسلامي - من أنصاف الرُحَّلْ أو من المتطوعين عن إيمان وسرعان ما أنتشر في نفوسهم الحماس الديني واستقر فيهم على حداثة عهدهم بالإسلام، وذلك بفضل الغنائم التي كانت تدر عليهم خيرات طائلة وتنهض دليلاً على تأييد من عند الله»[٣٦] ولنا أن نفترض بأن العرب المسلمين كانوا يبحثون عن فرصة تحقق التكامل الاقتصادي بين الجزيرة العربية والأراضي المحررة التي هي أراض عربية محتلة من قبل الأجنبي، لأن تكوين الأمة ووجود دولة يتطلب تمتين الأساس المادي لها كي لا تظل

تدور في فلك الاقتصاد الأجنبي الذي هيمنت عليه قوى أجنبية واستنزفت موارد الأرض العربية.

ويبرز السبب القومي في حروب التحرير العربية الإسلامية واضحاً، فمن جهة حتم توحيد الجزيرة العربية بعد الردة الاصطدام بالخطر البيزنطي - الفارسي -[٣٧] إذ كان الروم يتحشدون على الحدود ويسيطرون على عقدة المواصلات بين مصر والعراق[٣٨]. ومن جهة أخرى كان الفرس يظلمون عرب العراق «ثم إن الفرس جعلت تتعدى على العرب وتؤذيهم غاية الأذى لسبب الملك انه فيهم»[٣٩] وقد ترتب على هذا أن بدأ المثنى بن حارثة الشيباني يغير على السواد مع قبيلته قبل أن تبدأ حروب التحرير العربية الإسلامية بشكلها النظامي[٤٠] وتوجه من قبل دولة المدينة، والواقع أن الاصطدام بالفرس قد أملى ضرورة انقاذ وتحرير عرب العراق من اضطهادهم «تكاثرت الفرس عليهم حتى كادوا ان يجلوهم عنها. وبلغ ذلك أبا بكر ﷺ فاغتم لذلك ولم يدر ما يصنع، فقال له عمر بن الخطاب: يا خليفة رسول الله، عندي رأي أشير به عليك، فقال: وماذا يا أبا حفص؟ فقال: خالد بن الوليد قد فتح الله ﷻ على يديه اليمامة وهو مقيمٌ بها مصاهراً.. فاكتب إليه وأمره بالمسير إلى العراق حتى يطأ لك الفرس بخيله ورجاله.. المثنى بن حارثة واصحابه فلعل الله تبارك وتعالى يكفيك به أمر الفرس، قال له أبو بكر ﷺ: هذا لعمري رأي»[٤١] والواقع أن السبب القومي القائم على وحدة العرب وإدراكهم لأهمية الوحدة في انتصارهم يتجسد في قول عمر بن الخطاب ﷺ للهرمزان: «إنما غلبتمونا في الجاهلية باجتماعكم وتفرقنا»[٤٢] إن ما أوردناه يدلل على أن حس العرب بوحدتهم ورغبتهم في إقصاء الخطر عن عرب العراق والشام كان محركاً مهماً في حروب التحرير العربية الإسلامية.

إن العوامل السابقة في حروب التحرير العربية الإسلامية من جهاد ودوافع اقتصادية وضرورة إستراتيجية وقومية، تشير إلى خطأ الرأي القائل بأن الإسلام «قام بحد السيف وانتشر بين الشعوب عن طريق الإنذار والوعيد»[٤٣] فالقاعدة القرآنية تؤكد أن ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[٤٤] وتدعو إلى المجادلة بالتي هي أحسن، كما أن النبي ﷺ كان «إذا بعث بعثا قال: تألفوا الناس وتأنوا بهم، ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم، فما على الأرض من أهل بيت، من مدر ولا وبر، إلّا أن تأتوني بهم مسلمين، أحب إلي من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم»[٤٥] يؤيد ذلك أن العرب المسلمين لم يفرضوا الإسلام على أهالي البلاد المحررة من معتنقي الأديان الأخرى انسجاما مع القاعدة القرآنية وإجراءات النبي ﷺ في ترك نصارى تغلب ويهود خيبر ومجوس البحرين على أديانهم، والاكتفاء بدفع التزامات مالية نظير الحماية وهو أمر كان يعمل به قبل الإسلام وقبل حروب التحرير.

وهنالك رأي يذهب إلى أن الغرض من حروب التحرير العربية الإسلامية كان يستهدف رأب الصدع الذي جاء عن الردة عن طريق التوسع إلى الخارج وذلك بأشغال المرتدين بهذه الحروب والسعي لجعل مصالحهم متحدة بمصالح الإسلام[٤٦] ونرى أن هنالك عدة أسباب تضعف هذا الرأي منها: أن الدعوة الى الجهاد أسبق من الردة تاريخياً، وان تحركات النبي ﷺ نحو سوريا كانت قبل ذلك منطلقة من اعتبارات ستراتيجية تتعلق بأمن دولة المدينة، كما أن الذين أسهموا في حروب التحرير قبل عام ١٣هـ لم يكونوا من المرتدين إذ «لم يشهد الأيام مرتد»[٤٧] استناداً إلى توصية أبي بكر «ولا تستعينوا بمرتدٍ في الجهاد»[٤٨] ويعزز هذا الرأي «أن الخليفة عمر بن الخطاب قد رفع الحظر عن أهل الردة للمشاركة في الفتوح بعد عام١٣هـ أثر معركة الجسر[٤٩] إضافة إلى

أن أهل المدن وليس المرتدين البدو، كانوا منظمي حملات الفتوح وقادتها، ويجب أن لا نغفل الفرق بينهم وبين القبائل الرحالة في الدوافع أو في قوة الإيمان والوعي»[٥٠].

● المصادر والمراجع ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

■ ١ - **ابن اعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن أعثم** (ت ٣١٤هـ): كتاب الفتوح، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ٨ج، الهند ١٩٦٨-١٩٧٥م.

■ ٢ - **البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ)**: فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م.

■ ٣ - **ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية** (ت ٢٤٥هـ): كتاب أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام وأسماء من قتل من الشعراء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٤٥م.

■ ٤ - **ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد** (ت ٨٠٨هـ): المقدمة، دار البيان، بيروت، د.ت.

■ ٥ - **خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ)**: تأريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم العمري، مطبعة دار الأدب، ٢ج، ط١، النجف ١٩٦٧م.

■ ٦ - **الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داؤود** (ت ٢٨٢هـ): الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط١، القاهرة ١٩٦٠م.

■ ٧ - **الشيباني، محمد بن الحسن (ت ١٨٩هـ)**: شرح كتاب السير الكبير، تحقيق: صلاح الدين المنجد، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ٥ج، القاهرة ١٩٧١-١٩٧٢م.

■ ٨ - **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير** (ت ٣١٠هـ): تأريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ١٠ج، القاهرة ١٩٦٢م.

■ ٩ - **ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله** (ت ٢٤٢هـ): فتوح مصر وأخبارها، طبعة ليدن ١٩٢٠م.

■ ١٠ - **ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم** (ت ٢٧٦هـ): المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار الكتب، القاهرة ١٩٦٠م.

■ ١١ - **قدامة بن جعفر** (ت ٣١٠هـ): الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق: د. محمد حسين الزبيدي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨١م.

■ ١٢ - **الكلاعي، أبو الربيع سليمان بن موسى الأندلسي** (ت ٦٣٤هـ): تأريخ الردة، تهذيب: خورشيد أحمد فارق، معهد الدراسات الإسلامية، الهند ١٩٦١م.

■ ١٣ - **الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي** (ت ٤٥٠هـ): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م.

■ ١٤ - **المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد** (ت ٢٨٥هـ): الكامل، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، مكتبة نهضة مصر، ٤ج، القاهرة ١٩٥٦.

■ ١٥ - **المقدسي، مطهر بن طاهر** (ت): البدء والتأريخ، مكتبة المثنى عن طبعة باريز، ٦ج، بغداد ١٨٩٩-١٩١٦م.

■ ١٦ - **ابن هشام، محمد بن عبد الملك** (ت ٢١٨هـ): السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وزميلاه، مطبعة البابي الحلبي، ٤ج، ط٢، القاهرة ١٩٥٥م.

■ ١٧ - **أبو يوسف، يعقوب ين إبراهيم** (ت ١٨٢هـ): الخراج، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩م.

■ ١٨ - **جب، هاملتون**: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: د. إحسان عباس وزملاؤه، دار العلم للملايين، ط٣، بيروت ١٩٧٩.

■ ١٩ - **الحديثي، نزار عبد اللطيف**: محاضرات في التأريخ العربي، جامعة بغداد، بغداد ١٩٧٩م.

■ ٢٠ - **حتي، فيليب، وزميلاه**: تأريخ العرب، مطول، دار الكشاف، ط٤، بيروت ١٩٦٥م.

■ ٢١ - **حميد الله، محمد**: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإرشاد، ط٣، بيروت ١٩٦٩م.

■ ٢٢ - **الدوري، عبد العزيز**: مقدمة في التأريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، ط٢، بيروت ١٩٧٨م.

■ ٢٣ - **شاخت وبوزورث**: تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير السمهودي، مقالة برنارد لويس: السياسة والحرب، الكويت ١٩٧٨م.

■ ٢٤ - **عبد الرازق، علي**: الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ١٩٧٢م.

■ ٢٥ - **عمارة، محمد**: الخلافة ونشأة الاحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ١٩٧٧م.

■ ٢٦ - **فرح، الياس**: مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٧٩م.

■ ٢٧ - **فلوتن، فان**: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن وزميله، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، القاهرة ١٩٦٥م.

■ ٢٨- **فلهوزن، يوليوس**: تأريخ الدولة العربية، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٢، القاهرة ١٩٦٨م.

■ ٢٩- **لوبون، غوستاف**: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، دار أحياء التراث العربي، ط٣، بيروت ١٩٧٩م.

■ ٣٠ - **ماجد، عبد المنعم**: التأريخ السياسي للدولة العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٤، القاهرة ١٩٦٧م.

■ ٣١ - **وات، مونتجمري**: محمد في المدينة، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، بلا تأريخ طبع.

■ ٣٢ - **عفلق، ميشيل**: في سبيل البعث، دار الطليعة: بيروت، ط١٩، ١٩٧٦م.

■ ٣٣ - **كاهن، كلود**: تأريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة: بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، ط١، بيروت ١٩٧٨م.

● **هوامش البحث:**

(١) خليفة بن خياط، تأريخ، ج١، ص ٦٦، أبن قتيبة، المعارف، ص ١٧٠. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥٧. المقدسي، البدء والتأريخ، ج٥، ص ١٥١، الكامل، المبرد، ج١، ص ٣٩٢. البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٠٣.

(٢) د. عبد المنعم ماجد، التأريخ السياسي للدولة العربية، ص١٤٦. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص ١٧٨.

(٣) الكلاعي، تأريخ الردة، ص ٥.

(٤) الطبري، تأريخ الرسل والملوك، ج٣، ص ٢٤٤، ص ٢٤١.

(٥) الطبري، تأريخ الرسل والملوك، ج٣، ص ٢٥٩.

(٦) ابن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح، ج١، ص ٧١.

(٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٤.

(٨) ابن هشام، السيرة النبوية، ق٢، ص ٦٠٠.

(٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٩٨.

(١٠) الطبري، تأريخ الرسل والملوك، ج٣، ص ١٣٧. أبن هشام، المصدر نفسه، ق٢، ص ٥٧٦.

ويعلق مونتجمري وات على ردة مسيلمة قائلاً: «يتضح أن تعاليم مسيلمة تحاول إقامة أساس ديني وفكري لامارة مركزها اليمامة، مستقلة عن فارس وبيزنطة والمدينة، ويقول تعليم غريب، وهو أنه لا يجوز للرجل أن يتصل بامرأة اتصالاً جنسياً طالما أن له أبناء على قيد الحياة، وربما كان هذا التعليم للمساعدة على إقامة أساس اقتصادي للإمارة، فلقد كان لزوال التجارة بين اليمن وفارس نتائج وخيمة في اليمامة»، محمد في المدينة ص ٢٠٥.

(١١) ابن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح، ج١، ص ٥٩.

(١٢) المبرد، الكامل، ج١، ص ٣٩٣.

(١٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٩٢-٣٩٣.

(١٤) ابن حبيب، أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام، ص ١٥١.

(١٥) الطبري، تأريخ الرسل والملوك، ج٣، ص٣٢٣.

(١٦) المصدر نفسه، ج٤، ص ٣٢٤.

(١٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١١٤.

(١٨) د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٢٨٥.

(١٩) الطبري، تأريخ الرسل والملوك، ج٣، ص ٢٥٦.

(٢٠) ابن هشام، السيرة النبوية، ق٢، ص ٦٠٠.

(٢١) د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، ص ٦٩.

(٢٢) د. عبد العزيز الدوري، مقدمة في التأريخ الاقتصادي العربي، ص ١٤.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ١٤.

(٢٤) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ص ١٦٣.

وقد أجمل د. الياس فرح أسباب حروب التحرير العربية الإسلامية بان أخذ بمنهج يعتمد التعدد، فقال: «وهكذا فإن العوامل الاقتصادية وفقر الجزيرة العربية، والعوامل السياسية المرتبطة بحاجات توطيد سيادة الدولة العربية الجديدة، وتحويل العرب عن التناقضات الداخلية التي أثارتها حروب الردة بعد وفاة الرسول ﷺ والعوامل السيكولوجية المرتبطة بمشاعر الانتصار والتراث الذي انتقل من مرحلة الجاهلية، المتمثل بروح الفروسية والاستعداد الدائم للقتال في الحياة البدوية.. كل هذه العوامل وغيرها، قد اخذت في مرحلة الانتشار العربي موقع العوامل المساعدة والرديفة للعامل الرئيسي الأول الذي كان قد حول العرب إلى مجاهدين في سبيل أيديولوجية التوحيد»، مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية، ص ٧٧ - ص ٧٨.

(٢٥) الطبري تأريخ الرسل والملوك، ج٣، ص ٣٥٤.

(٢٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١١٥.

(٢٧) د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٣٢٥.

(٢٨) البلاذري، المصدر السابق، ص ٢٥١. قدامة بن جعفر، الخراج وصنعة الكتابة، ص ٣٥٧.

(٢٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٥٣.

(٣٠) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٣٤.

(٣١) خليفة بن خياط، تأريخ، ج١، ص ١٢٣.

(٣٢) فيليب حتي، تأريخ العرب - مطول - ص ١٩٥.

(٣٣) أبو يوسف، الخراج، ص ٣٢. البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٠٠ - ص ٣٠١.

(٣٤) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ٦٥.

(٣٥) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٥٨.

(٣٦) كلود كاهن، تأريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ٢٥. برنارد لويس، تراث الإسلام، ج١، ص ٢٦٦.

(٣٧) د. عبد العزيز الدوري، مقدمة في التأريخ الاقتصادي العربي، ص ١٥.
(٣٨) د. نزار عبد اللطيف الحديثي، محاضرات في التأريخ العربي، ص ١٣٦.
(٣٩) ابن اعثم الكوفي، كتاب الفتوح، ج١، ص ٨٩.
(٤٠) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٢.
(٤١) ابن أعثم الكوفي، المصدر السابق، ج١، ص ٩٠.
(٤٢) الطبري، تأريخ الرسل والملوك، ج٤، ص ٨٨.
(*) لمزيد من الاطلاع على أثر العامل القومي في حروب التحرير العربية الإسلامية، يراجع د. نزار عبد اللطيف الحديثي، محاضرات في التأريخ العربي، ص ١٣٧ -١٣٨.
(٤٣) فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ص ٥-١٥. ومقابل ذلك يقول غوستاف لوبون «ولم ينتشر الإسلام بالسيف بل انتشر بالدعوة وحدها. وبالدعوة وحدها اعتنقت الإسلام الشعوب»، حضارة العرب، ص ١٦٢.
(٤٤) ياسين، نجمان، تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، ص١٦٨.
(٤٥) الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، ج١، ص ٧٩.
(٤٦) فلهوزن، تأريخ الدولة العربية، ص ٢٣. جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص ٧.
(٤٧) الطبري، تأريخ الرسل والملوك، ج٣، ص ٣٤٧.
(٤٨) د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٣٠٥.
(٤٩) المصدر السابق، ج٣، ص ٤٦٤.
(٥٠) د. عبد العزيز الدوري، مقدمة في التأريخ الاقتصادي العربي، ص ١٤.

الحياة الاجتماعية في الموصل

منذ التحرير العربي حتى الاحتلال العثماني

شهدت الموصل ومنذ السنوات الأولى لتحريرها من الاحتلال البيزنطي هجرة للعديد من القبائل العربية، فابتداءً نجد أن العرب قد جاءوا من الكوفة والبصرة واستقروا فيها وفي قراها الكثيرة[١] إضافة إلى من كان يسكنها أو يجاورها من العرب ممن تعود جذورهم فيها إلى حقب بعيدة، لتتواصل هجرة القبائل العربية إليها في عصر الراشدين وتستمر إلى العصر الأموي[٢] ولا بد أن تتأثر الحياة الاجتماعية في الموصل بهذا التركيب القبلي، فالاستقرار يسوده البعد القبلي[٣] وقد أفضى هذا الأمر إلى وجود تعصب قبلي كثيراً ما قاد إلى حروب وصراعات دموية والشواهد في هذا المجال ساطعة في كتاب الأزدي - تأريخ الموصل - فقد جعلنا نقف أمام اصطدام قبلي سنة ١٨٣هـ وصراعات قبلية ١٩٣هـ بين اليمانية والنزارية[٤] ويلاحظ أن هذه النزاعات كانت داخلية[٥] وإنها كانت من *أجل السلطة وبسط النفوذ. ولعل هذا* الأمر يؤدي بنا إلى الإقرار بأن صراع المصالح كان يتم بين عرب أحرار وموال وصعاليك في صف قبلي معين. وبين نظرائهم في صف قبلي آخر[٦] بيد أن هذه المشكلات القبلية وما تحدثه من متاعب كانت ترتطم في كثير من الأحيان بمن يرفضها ويتبرأ من العصبية واعتزال الصراعات بحيث لجأ بعض العقلاء

إلى الابتعاد، هم وعوائلهم عن مراكزِ الصراع داخل المدينة. وقصدوا خارجها تفادياً للمشكلات ورفضاً لها في الوقت نفسه[٧].

وعلى الرغم من أن أحد الباحثين قد سعى إلى تفسير دوافع الحروب القبلية في الموصل بقوله أن «مجيء الأمويين إلى السلطة يعني في نظرهم - القبائل - استمرار سيادة قريش في العرب وأن القبائل العربية في الموصل كانت تنتظر الفرصة المناسبة للتعبير عن هذا الموقف الذي فجرته سياسة مروان بن محمد المتعصبة للقبائل القيسية على حساب القبائل اليمانية، لتجد هذه القبائل ورؤوسها في حركة الخوارج خير تعبير عن الموقف بوجه الخلافة الأموية[٨] إلّا أننا نعتقد أن سيادة الموقف القبلي في الموصل أسبق من مجيء الأمويين، ذلك اننا قد رأينا أن طبيعة الاستقرار ومنذ البداية كان قبلياً، وان هذه القبائل ومنذ فترة مبكرة كانت لها مواقفها السياسية والفكرية ولها مصالحها الاقتصادية. كما أن هذه الصراعات القبلية قد امتدت إلى ما بعد العصر الأموي وتحديداً في العصور العباسية وإلى هذا وذاك، فقد كان بين هذه القبائل من يحمل ولاءً للأمويين: «إن المجتمع الموصلي مجتمع عربي عريق يتكون من قطاعات قبلية مختلفة منها اليمانية ومنها الربعية ومنها المضرية. وكان لكل قطاع ولاء يختلف عن الآخر، ولا شك أن بعضها كان أموياً أو خارجياً أو عباسياً أو حيادياً لا ولاء له. وقد ضمرت هذه الميول في فترة الثورة العباسية. وهي فترة ترقب تثار فيها الأماني والآمال. لكنها ما لبثت إن ظهرت بعد فترة وجيزة من تأسيس الدولة العباسية وكان المتنفس الأول لها هو الخلاف على شخصية الوالي الجديد أبن صول[٩]، يحدد جوهر الصراع بشكل سليم. ذلك الصراع المحكوم باعتبارات ذاتية وموضوعية بحيث» كانت الروح القبلية تستفحل في فترات متفاوتة، إما بسبب ضعف السلطة المركزية وعدم

قدرتها على كبح جماح هذه النعرات. وإما في أحيان أخرى بتحريض من السلطة المركزية أو والي المدينة الذي يحابي قبيلة على حساب قبيلة أخرى»[١٠].

ومع أن الطابع العام للحياة الاجتماعية في الموصل، قد حكم بالاعتبارات القبلية والعشائرية فأن هذه الحياة قد اتسمت بالغنى والخصوبة والحيوية. فعلى مستوى تركيب الفئات الاجتماعية يرد ما يشير ضمنا إلى أنهم يتحددون في الأغنياء والطبقة الوسطى وفي العوام من ضعاف الحالة المعاشية[١١] مع الأخذ بنظر الاعتبار وجود تداخل وتلوين بين هذه الفئات ونرى أن فئة الولاة والحكام كانت تقف في قمة الهرم الاجتماعي وكان يطلق عليها تسمية وجوه وشرفاء أهل الموصل[١٢] ويلاحظ أن هذه الفئة كانت ممتلكة لدور خاصة بها ولها حتى مقابرها الخاصة[١٣] وقصورها الواسعة الكبيرة التي شيدت منذ فترة مبكرة في العصر الإسلامي[١٤] كما عرف عنها اهتمامها بالضياع والثراء الواضح[١٥] فكان بعض الولاة يزرعون في القرى ويحصلون على مبالغ جيدة ومردود معتبر من الزراعة[١٦] وأتيح لهذه الفئة أن تضع اليد على أموال المدينة وخراجها[١٧].

ولا بد من الإشارة إلى أن الموصل قد ضمّت مجاميع من الهاشميين الذين يشكلون شرف النسب لقربهم من الرسول ﷺ ولطبيعة دورهم في الدعوة الإسلامية[١٨] والمعروف أن للهاشميين قيمتهم الاجتماعية وامتيازاتهم الاقتصادية. وهي أمور معترف بها في شتى أرجاء الأمصار والمدن العربية الإسلامية.

ويلاحظ أن اهتمام فئة الحكام والولاة ببناء القصور يعود إلى العصر الأموي. فقد ابتنى هشام بن عبد الملك قصراً له بالموصل في موضع قطائع بني وائل[١٩] وكان للحر بن يوسف قصره المعروف بالمنقوشة[٢٠]

كما أن فئة الولاة وأرستقراطية العرب كانت معنية بالقطائع وإعمار الأراضي وكان الخلفاء يمنحون بعض زعماء القبائل العربية، الأراضي الخصبة الشاسعة[٢١]. ومن الطبيعي أن تكون هذه الفئة مهيمنة على الأمور المالية بحكم أن موقعها يتيح هذا الأمر[٢٢].

ويظهر أن فئة الفقهاء وعلماء الحديث والحفاظ كانت متميزة في الموصل، ومنذ العصر الأموي والعصر العباسي[٢٣] ويتضح أن بعض هؤلاء الفقهاء قد نشأوا على الزهد والتدين الحقيقي والعزوف عن مغريات المادة. فقد ورد أن فتحاً العابد رفض أن يتسلم عشرة الاف درهم من والي الموصل سنة ١٦٥هـ[٢٤] وأن بعضهم الآخر كنخبة بن الحجاج المُحّدِثْ والفقيه والذي كان يفتي في الموصل قد أجبر على القضاء ولم يتوله[٢٥] الأمر الذي يؤشر وجود حساسية معينة بين الفقيه والسلطة في حضارتنا وهو أمر له ما يناظره في أكثر من مرحلة وعصر تأريخي في مسيرة الأمة.

ومن الواضح أن فئة رجال العلم والحديث والفقهاء في الموصل قد نالت ميزة جيدة وتمتعت بدراية في الدين وأمور الشرع، يعزز هذا أن فقهاء الموصل قد ناظروا أبا يوسف القاضي الذي جاء مدينتهم مع الرشيد سنة ١٨٠هـ[٢٦] وبرزت مجموعة من فقهاء المدينة بشكل جلي، فقد كان عبدالله بن عمرو بن عثمان بن أبي أمية الموصلي محدثاً حافظاً أخذ عن سفيان الثوري وشريك وأخذ الناس عنه[٢٧] وكان الحسن بن موسى نبيلاً جليلاً ثبتاً كثير الكتاب حدّث عنه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأبو خيثمة ونظراؤهم[٢٨] ووجد بينهم من روى عن مالك بن أنس[٢٩] ومن اختار الصمت والعزلة رفضاً للاختناق الاجتماعي[٣٠] وقد عرفت المدينة ومنذ بواكير الاستقرار العربي الإسلامي فيها العديد من الشعراء والأدباء ورجال العلم[٣١] وكان بعضهم يدرس في المكتب[٣٢]

كما عرفت فئة الموظفين من كتاب وأصحاب بريد وشرطة ومن ينظر في المظالم حينذاك[٣٣].

وعاشت فئة التجار والحرفيين في المدينة وكانت تشكل قلب أسواق الموصل التي عرفت بتعدد هذه الأسواق وتنوع أعمالها وتجارتها المزدهرة[٣٤] وإلى جانب فئة الولاة والحكام والتجار ورجال العلم والموظفين عاش الموالي فئة اجتماعية متميزة في الموصل. ويظهر أنهم قد عاشوا في مناطق سكنية معينة[٣٥] ووجد بينهم من يجبي الصدقات[٣٦] ومن تولى قتال الخوارج[٣٧] كما حصل عندما وجّه حمزة بن مالك الخزاعي إلى حمزة الخارجي أبا نعيم بن موسى مولى بن نصر سنة ١٦٩هـ. وقد قاتل أحد الموالي في أثناء مذبحة الموصل سنة ١٣٣هـ حتى استشهد[٣٨] ويبدو أن قتل أهل الموصل كان بسبب عدم رضى أهلها عن ولاية محمد بن صول وهو مولى لخثعم إذ أرادوا من الخليفة أبي جعفر المنصور أن يولي المدينة عربياً. ويظهر أن ضحايا المذبحة كانوا يعدون بالآلاف إذ أورد مصدر تأريخي ما يشير إلى قتل ١٢ ألف عربي من غير الموالي والعبيد[٣٩] وهو أمر يشير إلى حجم الكارثة ويضعنا أمام فئة أخرى هي فئة العبيد.

وما من شك ان هذه الكارثة التي حاقت بالموصل قد ألحقت الأذى الجسيم بالمجتمع وأضعفت الثروة البشرية من مختلف الفئات وهو أمر له انعكاساته على مجمل النشاطات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في المدينة وفي خلق أوضاع اجتماعية صعبة تمثلت في وجود الأرامل والأيتام وتخريب الاقتصاد، ولعل أبلغ إشارة عن الدمار الذي لحق بالمدينة على كافة المستويات الإشارة التي تؤكد: «أن أسواق الموصل لم تعمر ثلاث سنين بعد قتل أهل الموصل»[٤٠] بحيث أن والي المدينة سنة ١٣٧هـ كتب إلى المنصور بأمر الموصل واختلال خراجها وأحوالها.

فوجهه بأن يحسن إلى أهلها. ويقال أن الوالي لم يرفع إلى الخليفة أبي جعفر المنصور طوال ولايته الموصل درهماً[٤١] ويتضح أن النظرة السلبية للموالي كانت مقتصرة على أطراف معينة ومحددة انحصرت بالدرجة الأساس في الأوساط القبلية بحيث نجد من يرفض زواج الموالي من العربيات[٤٢] والدليل على النظرة الإنسانية في التعامل مع الموالي أن الموصل قد شهدت سنة ١٤٥هـ عبدالله بن إدريس بن قادم بن قدم بن عبدالله الهمداني على قضائها. وأن سنة ١٩٢هـ قد أرتنا أن علي بن صدقة بن دينار الأزدي وهو مولى لآل المختار وقد تقلد ولاية الموصل من قبل الخليفة هارون الرشيد[٤٣] ولعل ارتفاع قيمة الموالي والتعامل معهم على هذا النحو يعود إلى طبيعة الدعوة العباسية التي رفعت شعارات المساواة وإشراك الموالي في الحياة العامة انسجاماً مع فكرة الأمة الواحدة المنفتحة على كافة القوميات التي يوحدها الإسلام الحضاري وهو أمر يرينا أن العباسيين قد استنهضوا المبدأ الإسلامي الأول في التعامل مع أبناء الأمة على نحو متفتح وإنساني عميق وبعيداً عن النظرة الضيقة المفارقة لجوهر الإسلام وثورته في حياة العرب.

ولقد أتيح للموصل أن تحيا في قلب معطيات حضارية شتى كان لها دورها الفاعل في إثراء نشاطاتها المختلفة. فقد عرفت معطيات الآشوريين. وعرفت الوجود العربي السابق للإسلام والتالي له. فضلاً عن مؤثرات أجنبية وأخرى دينية مما أهَّلَها لأن تبلور أسلوب حياة اجتماعية ثرية وعميقة الأبعاد. فكان أن تعايشت الأديان فيها بحيوية وإنسانية مثلما تعايشت القوميات في ظل الإسلام الحضاري أيضاً. وإذا كنا قد أشرنا إلى استقرار العرب المسلمين فيها بعد التحرير فلنا أن نشير إلى أن المدينة والمصر عموماً قد عرفا المسيحية واليهودية قبل الإسلام وقبل التحرير، إذ يرد ما يفيد «أن الخليفة عمر بن الخطاب عزل عتبة عن

الموصل وولاها هرثمة بن عرفجة البارقي وكان بها الحصن وبيع النصارى ومنازل لهم قليلة عند تلك البيع ومحلة اليهود فمصرها هرثمة فأنزل العرب منازلهم وأختط لهم ثم بنى المسجد الجامع»(٤٤). وقد أفاد نص آخر بأن اليهود الذين أسرهم سنحاريب قد سكنوا الموصل. وكانت لهم محلة خاصة بهم(٤٥)، ويتضح أن اليهود والنصارى، كانوا يمارسون طقوسهم الدينية في أماكن العبادة، وأن الدولة كانت تتدخل لتنظم العلاقة معهم ومنع الأذى عنهم وحل المشكلات الخاصة بهم(٤٦).

كما عاش إلى جانب العرب الأكراد الذين كانت لهم معاقلهم الخاصة وكانوا يقصدون المدينة للعمل والتسوق وربما المشاركة في الصراعات القبلية(٤٧). ويلاحظ أن المدينة، كانت ترفض العنصر الدخيل الذي يثير الإرباك الاجتماعي، ففي حوادث سنة ١٣٣هـ تقف أمام تخريب اجتماعي وأخلاقي قام به الجند الزنوج الذين رافقوا الحملة على المدينة حيث سعوا إلى وضع اليد على الكثير من النساء العربيات، فكان أن اعترضت امرأة عربية يحيي بن محمد. وقالت له: «أما أنت من بني هاشم؟ أما أنت أبن عم رسول الله ﷺ. أما تأنف للعربيات المسلمات أن تنكحوهن الزنج؟ وكان معه قائد في أربع آلاف زنجي، فأمسك عن جوابها، ثم أمر بها فبلغت مأمنها، وأنف من كلامها، فلما كان من غد أمر منادياً فنادى في الزنج أن يجتمعوا عند جيّة الحَبُحاب للعطاء، وكانت المياه تجتمع إليها. وأمر يحيي بن محمد قواته من الخراسانية وغيرهم إذا اجتمع الزنج أن يضعوا عليهم بالسيوف. فقتلوا - فيما ذكروا - أجمعين»(٤٨). ومع تحفظنا على عدد الزنج وشكنا في هذه المذبحة الجماعية، فإننا نستطيع أن نتبين من ذلك حصول اعتداء من الزنج على النساء العربيات المسلمات وأن العقوبة قد نزلت بالمعتدين، ونرجح ان الذين تمت تصفيتهم من الزنج

كانوا ممن اعتدوا على أعراض النساء وأحدثوا هذا المأزق الاجتماعي والأخلاقي.

ويلاحظ أن طبيعة الاستقرار في المدينة قد اتسمت بالتحضر، وإن كنا نجد تداخلاً بين سكان المدينة المتحضرين وسكان القرى والأرياف حيث نقف أمام انتشار القبائل العربية في قرى الموصل، فربيعة مثلاً بقبائلها كانت أهل خيل وغنم وإبل وقد سكنت نواحي الموصل[٤٩] وكانت للعديد من القبائل ضياعها في القرى الزراعية[٥٠] وهي عموماً من الأراضي الواسعة[٥١] وقد عرف عن بعض ولاة الموصل امتلاكهم للقرى والضياع[٥٢] ووصل الأمر ببعض الولاة أن امتلك العديد من القرى الزراعية[٥٣] وكان يطلق على سكان الريف تسمية «أهل القرى»[٥٤] تمييزاً لهم عن سكان المدينة المتحضرين، ونعتقد أن أهم تأثير لاستقرار وانتشار العرب في قرى الموصل. يتجسد في تعميق وترسيخ التعريب من جهة ونشر الإسلام من جهة أخرى، ولا يخفى أن العمليتين تترافقان أحياناً وتسبق إحداهما الأخرى في أحيان أخرى.

ويبدو أن سعة وأهمية هذه القرى الزراعية قد أملت وجود عمال مسؤولين عن حساباتها التي يجب أن تكون دقيقة وعادلة وإلّا نالهم غضب الخليفة في بغداد[٥٥] أضف إلى ذلك أن الدولة تصادر أحياناً ضياع وأملاك الخارجين على السلطة كما فعل المأمون حين صادر أموال آل زريق بن علي ومنحها لواليه على الموصل الذي اتسم بخلق عربي نبيل ورد القطائع والأموال إلى أهلها من آل زريق[٥٦].

كما الجأ الظلم المسلط على أهل القرى في المصادرة والشدة في الضرائب من قبل الدولة بعضهم إلى الهجرة. إذ نجد رحيل مجاميع إلى أذربيجان بعد تعرضهم للشدة ومصادرة الأرض[٥٧] ولنا أن نشير إلى أن

بعض هذه القرى كانت تتعرض لهجوم الخوارج. مما يدفع بالفلاحين إلى الامتناع عن دفع الضرائب للدولة والاحتجاج بأن المحاصيل قد دمرت نتيجة الهجوم، مع ملاحظة أن الخوارج كانوا يجبون الضرائب والدولة تطالبهم بها في الوقت نفسه. الأمر الذي يلحق الأذى بهم[٥٨].

ويرد ذكر الأعراب ويقصد بهم البدو وهم يختلفون عن أهل القرى المستقرين. إذ أن التجوال والتنقل سمتهم الأساس. فثمة إشارة تفيد بخروج الحسن بن صالح ليطالب بصدقات الأعراب[٥٩] وكان بعضهم يقصد المدينة ويتكسب بالشعر في مدح الوالي [٦٠] كما وجد بين هؤلاء وأولئك من الفئات الاجتماعية مجموعة من صعاليك الموصل الذين يعيشون على السلب والغارة والذين عرفوا بالإقدام والفتك[٦١] ولا بد من الإشارة إلى أن المدينة مفتوحة مستقراً حضرياً لأهل القرى من جهة وللأعراب من جهة أخرى، كما أن القرى والأرياف مؤهلة لاستقرار أهل المدينة من المزارعين وزعماء القبائل وللأعراب في الوقت نفسه. مما يشير إلى انفتاح دائرة الاستقرار داخل أو خارج المدينة سواء في الريف أو البادية.

وفي ظل هذا المجتمع العربي الذي أثّرت فيه القيم القبلية، نشأت ممارسات وألعاب تسلية مرتبطة بنمط الحياة العربية فقد عرف عن الموصل اهتمامها الواضح بالفروسية والصيد. حيث نجد أن عادة الصيد بارزة منذ العصر الأموي، فقد جاء عن يحيي بن الحر بن يوسف أنه كان «يركب في غلمانه ومواليه في نحو من مائة فارس ومعه الفهودة والصقورة والبزاة»[٦٢]وقد كان الناس يخرجون إلى «الصيد في بوادي الجزيرة ووديانها في فصلي الخريف والربيع لاعتدال المناخ فيهما، وإلى الجهة الشرقية في الصيف والربيع حيث تكثر الحيوانات والطيور، وقد استعان أهل الموصل بالجوارح في صيدهم. واعتنوا بالبزاة والصقور وكلاب

الصيد والنمور والفهود وغيرها[٦٣] وترافق مع هذا انتشار العاب الفتوة في الموصل، ومنها صيد طيور الواجب - الطير الجليل - بالبندق - جلاهق - وهي كرات تتخذ من الطين وترمى بواسطة القوس أو بالسبطانة وهي خشبة مستطيلة مجوفة الداخل، يقذفون منها البندق»[٦٤].

ويتضح أن أهل الموصل كانوا معنيين بالفروسية منذ فترات الاستقرار المبكر، فقد عرفت المدينة بوجود فرسان يمتلكون المراس في رعاية وتربية الخيل[٦٥] ويرد ما يفيد بأن الأمويين وبني حمدان وبني عقيل قد اهتموا بتربية الخيل والتركيز على الفروسية والجهاد[٦٦] وقد وصل اهتمام الحمدانيين بالخيل والفروسية حداً كبيراً، دفع ببديع الزمان الهمداني أن يضع - المقامة الحمدانية - التي أبرزت اهتمام سيف الدولة الحمداني بتربية الخيل والعاب الفروسية[٦٧] أضف إلى ذلك أن نور الدين محمود كان يشجع أعمال الفروسية ولعب الكرة ويرى ضرورة تدريب الجيش باستمرار وتدريب الخيول معاً كي يعدهم للجهاد وكي لا يركنوا إلى التراخي والكسل[٦٨] وأولع أهل الموصل بلعب الشطرنج والنرد إذ كانوا «يرون من لوازم الدار أن يكون فيها: خزانة الكتب والحمام والنرد والشطرنج والبستان. ولم تخل دواوين الشعراء من وصف النرد والشطرنج بين محبذ ومتذمر منهما»[٦٩].

واشتهر أهل الموصل بخروجهم إلى الطبيعة في الربيع وكانوا يقصدون ظاهر المدينة وسهولها ويضربون لهم خياماً وسط الأعشاب وقصيل الشعير والأماكن الخضراء[٧٠] كما عرف عن أهل الموصل أنهم كانوا يقصدون شارع النهر برفقة عوائلهم في المساء ترفيهاً عن النفس واقتراباً من الطبيعة إذ كان الشارع مورقاً مشجراً ومطلاً على النهر[٧١] ويظهر أن وسائل التسلية كالغناء والتمثيل كانت واضحة في الموصل إذ

«يقال أن الموصل قد عرفت مجموعة من الفتيان المشهورين بالغناء وان إبراهيم الموصلي ١٢٥-١٨٨هـ قد أخذ الغناء عنهم»[٧٢].

أما التمثيل الذي أطلق عليه اسم - خيال الظل - وكان يضم معالجة ونقداً للظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال السخرية. فيبدو أن الموصل صاحبة الريادة فيه، ذلك ان من أوجده هو أبن دانيال (ت ٧١٠هـ) حيث عدّ «من أبرز الممثلين العاملين في مسرح خيال الظل وكان فناناً شمولياً يكتب ويضع موسيقاه ويعين ازياء الشخصيات بنفسه، ويشترك في الأداء والتمثيل ويقوم بالاخراج والإشراف على كامل العمل». ويتضح أن أبن دانيال قد نقله إلى مصر بعد نكبة الموصل على أيدي التتر[٧٣].

أما الأعياد فمن المؤكد أن وجود عدة أديان في المدينة كانت تعني احتفال أصحاب كل دين بأعيادهم الخاصة وبمناسباتهم الدينية[٧٤]، وهي أعياد معروفة وخاصة بكل ديانة.

ويلاحظ أن أهل الموصل قد اهتموا ببناء القصور وإيلاء بيوتهم عناية واضحة، وقد أوردنا سابقاً عناية العديد من الولاة والحكام ببناء الدور. ولعل استخدام الخليفة أبي جعفر المنصور لأصحاب الخبرة من أهل الموصل في البناء عند بناء بغداد ما يؤشر قيمة وكفاءة أهل الموصل في هذا المجال[٧٥].

ولقد اتجه الفتيان من أهل الموصل إلى الأديرة التي انتشرت في العديد من أرجائها في الداخل والخارج، طلباً للراحة والمتعة. وكانت هذه الأديرة ذات جاذبية للولاة والحكام والشعراء بما توفرت عليه من جمال في الطبيعة ويسر في الحياة الاجتماعية[٧٦].

وفي المجال الصحي عرفت الموصل بتوفر بيئة طبيعية صحية حيث

ذهب بعضهم إلى القول أنه «من أقام بالموصل عاماً ثم تفقد قوته وجد فيها فضلاً»[٧٧] ويبدو أنها قد ضمت في ظل احدى فتراتها ثلاث مارستانات - مستشفيات - توزعت في داخل المدينة وخارجها ووقعت احداها على نهر دجلة[٧٨] ويذهب باحث معاصر إلى أن الموصل قد عرفت مارستاناً خاصاً بمعالجة المجانين[٧٩] كما يرى الباحث نفسه أن المعالجة في المارستان بلا ثمن، يدخل المريض فتجري عليه الفحوص اللازمة ثم يقدم له الدواء من صيدلية المارستان. وإذا احتاج أن يكون تحت إشراف الطبيب ينام في المارستان ويجري عليه الطعام والشراب وكل ما يحتاجه المريض. وفي المارستان الأطباء والفصادون والكحالون والمجبرون من الخدم والفراشين والطباخين»[٨٠].

كما كان أهل الموصل يقصدون حمام العليل للنزهة والاستحمام وسعياً وراء الشفاء من الأمراض الجلدية[٨١] ويقصدون (عين كبريت) و(العين البيضاء) للاستشفاء من الأمراض الجلدية، وربما قصدوا عين يونس ليغتسلوا بمائها الذي كانوا ينظرون إليه على أنه ماء مبارك[٨٢] لقد وصف الموصل من حيث بنائها وحماماتها وحياتها الاجتماعية والحضارية أكثر من جغرافي، إذ أورد أبن حوقل عنها بأنها «مدينة أبنيتها بالجص والحجارة، كبيرة غنّاء وأهلها عرب، ولهم بها خطط. وأكبرهم نافلةُ الكوفة والبصرة، وكانت من عظيم الشأن بصورة أكابر البلدان، بها لكل جنس من الأسواق الاثنان والأربعة والثلاثة مما يكون في السوق المائة حانوت وزائد. وفيها من الفنادق والمحال والحمامات والرحاب والساحات والعمارات ما دعت إليها سكان البلاد النائية فقطنوها وجذبتهم إليها برخصها وميرها وصلاح أسعارها فسكنوها، غزيرة الأهل والقرى والقصور والمواشي إلى غير ذلك من أسباب النتائج والسائمة[٨٣] ووصفها المقدسي بقوله: «بلد جليل، حسن

البناء، طيب الهواء، كثير الملوك والمشايخ، لا يخلو من إسناد عالٍ، وفقيه مذكور، منها ميرة بغداد. وإليها قوافل الرحاب ولها منازه وخصائص. وثمار حسنة، وحمامات سرية ودور بهية. ولحوم جيدة وأمور جامعة»[٨٤] ومن خلال هذين النصين يتضح أن الموصل قد تمتعت بميزات حضارية بارزة، إلّا أن ما يهمنا الآن هو مسألة البناء فيها والذي كان بالجص والحجارة وعرف بالجودة. وما يهمنا أيضاً الحديث عن الحمامات فيها، فقد أقر صاحبا النَّصَّين بكثرتها وجودتها في الموصل. ويظهر أن هذه الحمامات كانت مزدهرة في العصر الأموي ومنتشرة في أرجاء المدينة[٨٥] كما وجدت الحمامات في الدور الخاصة أيضاً[٨٦] وقد ورد ما يشير إلى وجود ٢٠٠ حمام للرجال و٢٠٠ حماماً للنساء، وعشرة حمامات خاصة بالبنات فقط[٨٧] ولا نعرف سبب تخصيص حمامات للبنات وعزلهن عن النساء.

ومن المهم الإشارة إلى أن الموصل قد ضمنت أكثر من خان وفندق لتقديم الخدمات الاجتماعية[٨٨] وكانت معروفة منذ العصر الأموي والعباسي، كما وجدت فيها المساجد والجوامع التي كان بعضها ينسب إلى شيوخ القبائل[٨٩] أضف إلى ذلك أن الموصل قد عرفت جسراً متحركاً وبعض المعابر استخدمت على النهر[٩٠] وكان بالموصل وسط دجلة مطاحن قائمة في وسط الماء، موثقة بالسلاسل الحديد في كل واحدة منها ريعة أحجار تطحن، وهي من الخشب والحديد وربما دخل فيها شيء من الساج»[٩١] وقد ذكروا أن هشاماً بن عبد الملك قد وقف هذه الأرجاء على نفقة نهر الحر بن يوسف وما يحدث فيه[٩٢] من خلال ما تقدم يتضح لنا أن البنية الاجتماعية للمدينة كانت قبلية ابتداءاً وان هذا الأمر قد أثر في الناحية الاجتماعية، مع الانتباه إلى أن التطور التاريخي كان يخفف أو يذوب بعض الاتجاهات القبلية بحيث أن الظروف والأحوال

الجديدة، قد أملت ممارسات اجتماعية جديدة لا تتفق مع قيم البناء العشائري فضلاً عن أن العمق الحضاري للقوميات والأديان في الموصل قد أثر في الحياة الاجتماعية وجعلها خصبة ومتنوعة.

● هوامش البحث:

(١) الطبري، تأريخ الطبري، القاهرة ١٩٦٣، ج ٤، ص ١٦١.
(٢) أنظر اليعقوبي، تأريخ اليعقوبي بيروت ١٩٦٠، ج ٢، ص ٢٧٢؛ البلاذري، فتوح البلدان، بيروت ١٩٧٨، ص ٣٢٧، ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ٣/٤٠١.
(٣) الأزدي، تأريخ الموصل، القاهرة ١٩٦٧، ص ٩١.
(٤) المصدر نفسه ص ٢٩٦، ٣١٣، ٣١٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٢، ص ٣٣٢.
(٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٥، وأنظر: ص ٣١٣.
(٨) السلمان، عبد الماجود أحمد السلمان. الموصل في العهدين الراشدي والأموي، الموصل، ١٩٨٥، ص ١٩٤.
(٩) فوزي، فاروق عمر، بحوث في التاريخ العباسي، بيروت ١٩٧٧، ص ١٥٥.
(١٠) المرجع نفسه، ص ١٦٤.
(١١) الأزدي، تأريخ الموصل، ص٣.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٧، ص ٢٧٧.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(١٨) الأزدي، تأريخ الموصل، ص ٢٥١.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٢٠) المصدر نفسه، هامش ص ٢٤.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٥٨-١٥٩.
(٢٢) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨١، ص ٩٣، ص ١٤٧، ص ٢٩٥.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.
(٢٥) الأزدي، تأريخ الموصل، ص ٣٩٩.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٦١.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤١١.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٣، ٨٤، ص ٩٠.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.
(٣٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٣١٩، ٣٢٧، ٣٤٤، ٣٥٠ على التوالي.
(٣٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٣٢، ٩٠، ٢٣٧، ٢٤٨، ٢٥١.
(٣٥) الأزدي، تأريخ الموصل، ص ٩١، وأنظر: ص ٩٣.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٣٩) المصدر نفسه، هامش ص ١٤٨.
(٤٠) الأزدي، تأريخ الموصل، ص ١٥٢.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٦٦.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣١٢.
(٤٤) البلاذري. فتوح البلدان، ص ٣٢٧.
(٤٥) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ٥٠٧.
(٤٦) أنظر: الأزدي، تأريخ الموصل ص ٢٤٤، ٣٤٠، ٣٦٧.
(٤٧) أنظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٢٧ ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت ص ١٩٦، الأزدي: تأريخ الموصل، ص ٢٠٨.
(٤٨) الأزدي، المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(٤٩) الأصطخري، المسالك والممالك، القاهرة ١٩٦١، ص ٤٥.
(٥٠) أنظر: الأزدي: تأريخ الموصل، ص ٩٢، ٩٤، ٩٦ وص ١٥٨، ١٧٢، ٢٩٣ (الهامش).
(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٨١.
(٥٧) الأزدي، تأريخ الموصل، ص ٢٨٧.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٥. وأنظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٢٨. فوزي، فاروق عمر، بحوث في التأريخ العباسي، ص ١٦٢.
(٥٩) الأزدي، تأريخ الموصل، ص ٣١٤.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٨.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٠، ٩٣.
(٦٢) الأزدي، تأريخ الموصل، ص ١٥٦.
(٦٣) الديوه جي، سعيد، تأريخ الموصل ١٩٨٢، ج ١، ص ٢٣٤-٢٣٥.
(٦٤) المرجع نفسه، ص ٢٣٥.
(٦٥) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ١٩٠. المقدسي، أحسن التقاسيم، ليدن ١٩٠٩، ص ١٣٦. وأنظر عن فرسان الموصل: الأزدي، تأريخ الموصل، ص ٢٥١، ٢٦٨، ص ٢٧٩-٢٨٠.
(٦٦) المرجع السابق، ص ٢٣٤.
(٦٧) الهمداني، المقامات، ص ١٩٦-٢٠٦.
(٦٨) ابن الأثير، عز الدين، الباهر، ص ١٨٦.
(٦٩) الديوه جي، سعيد، تأريخ الموصل، ج ١، ص ٢٣٢.
(٧٠) المرجع نفسه، ص ٢٣٦.
(٧١) سيد أمير علي، مختصر تأريخ العرب، بيروت ص ١٨٥-١٨٦.
(٧٢) الأصفهاني - الأغاني طبعة ساسي، ج٥، ص ٢-٣.

(٧٣) الديوه جي، سعيد، الموصل في العهد الأتابكي، ص ٨٨.

(٧٤) أنظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٢٨. الأزدي، تأريخ الموصل، ص ١٠، ٣٠، ٣٣.

(٧٥) الحميري، الروض المعطار، بيروت ١٩٧٥، ص ٧٤.

(٧٦) أنظر: الشابشتي، الديارات، بغداد ١٩٥١، ص ١١٣-١١٤، ص ١١٧-١١٨.العمري، مسالك الأبصار، ج١، ص ٣٠١، ٣٠٥-٣٠٦.

(٧٧) الدينوري، عيون الأخبار، مصر ١٩٦٣، ٢١٩.

(٧٨) ابن جبير، الرحلة، تحقيق: حسين نصار، ص ١٨٩.

(٧٩) الديوه جي، سعيد، تأريخ الموصل، ج١، ص ٤٣٩.

(٨٠) المرجع نفسه، ص ٤٣٩.

(٨١) ياقوت، معجم البلدان، مصر ١٣٢٣، ج٣، ص ٣٣٤.

(٨٢) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٨٣) صورة الأرض، ص ١٩٥-١٩٦.

(٨٤) أحسن التقاسيم، ص ١٣٨.

(٨٥) الأزدي، تأريخ الموصل، ص ٧٥-١٩٧.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٨٧) العمري، ياسين، منية الأدباء، الموصل ١٩٥٥، ص ٦٦، علينا هنا أن نتحفظ بشأن عدد الحمامات.

(٨٨) الأزدي، تأريخ الموصل، ص ١٥٦، ص ٢٢٩، ص ١٩٧، ص ٢٥١.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٨، ص ١١٣.

(٩٠) السلمان، عبد الماجود أحمد، الموصل في العهدين الراشدي والأموي، ص ٨٧-٨٨.

(٩١) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٩٢) الأزدي، المصدر نفسه، ص ٤٣ (الهامش).

تحدي الإمبرياليات الأولى

في التاريخ العربي

يقرر العديد من المؤرخين أنّ سمة الصراع الحضاري هي الجوهر الأساس الذي يحكم علاقة الشرق بالغرب، وأن الجذور التاريخية لهذا الصراع قديمة، ويظهر أن الأسكندر هو أول أوربي يستأنف بشكل حاسم الاتصال بالشرق، منذ الانفصال الذي أعقب الغزوات الأندواوربية، فلم تكن علاقات المرتزقة اليونانيين بالفرس إلّا علامات عرضية وموقوتة[١]

ومع أن الأسكندر جاء ليبشر بالثقافة اليونانية، وجاء خلفاؤه لنفس الغرض فيما بعد، إلّا أنهم لم يستطيعوا أن يحدثوا التأثير المطلوب في الشرق على مستوى نشر قيم وأفكار وحضارة اليونان إذ نلاحظ في الوقت نفسه أن زملاء الأسكندر، وأنه هو نفسه في نهاية حياته، قد استسلموا شيئاً فشيئاً إلى التيار الذي يحيط بهم، بعد أن ابتعدوا طويلاً عن الوطن الأم وانقطعت صلتهم به، فاتخذوا أسلوب الحياة التي كانت تتبعه الحضارات المحلية، وتغلغلت فيهم أفكارها، ولم يكن خلفاء الأسكندر يفترقون في شيء عن الأمراء الشرقيين من أهل البلاد الأصليين. . كان الخاضعون للاستعمار قد امتصوا الاستعمار[٢] وتشير دراسة الحضارات الشرقية القديمة في ضوء المكتشفات الآثارية الأخيرة إلى أن أصول الكثير من المعارف والعلوم والفنون والآداب والديانة اليونانية، ذات جذور شرقية[٣].

ويتمثل التطور الحاسم الآخر في علاقة الشرق بالغرب، في اندفاع الرومان نحو الشرق حيث استطاع بومبي أن يستولي على سوريا وفلسطين، ثم قضى يوليوس قيصر على دولة البطالسة في مصر. . فلما تولى أغسطس زمام الحكم في روما وأدرك ما تصرفه روما سنوياً من الأموال على البخور والأفاوية، أراد أن يضم إلى إمبراطوريته البلاد التي تنتج هذه المنتوجات، ويبدو أنه اعتقد بضعف اليمانيين وعجزهم عن مقاومة الرومان، فأوعز إلى واليه على مصر اليوس كالوس بتجهيز حملة لاحتلال اليمن سنة ٢٦ ق. م. . وقد لقي مقاومة شديدة اضطرته أن يتركها ويعود راجعاً بعد أن حاصرها ستة أيام. ولم تستطع هذه الحملة أن تؤدي الغرض الذي جاءت من أجله، فظلّت اليمن خارج الإمبراطورية الرومانية[٤].

وقد استهدف الرومان مراكز الإشعاع وبؤر التوحيد العربي في الشرق، لنجد تراجان ومن بعده أوريان يهاجمان تدمر التي تحولت فعاليتها من التجارة إلى السياسة، فكان أن تم إنهاء دورها القائم على الدمج والتوحيد[٥].

ويمكن أن تفهم جهود الرومان في سعيهم نحو الحضر، كمحاولة أخرى لضرب بؤرة توحيد أخرى، فقد ذكر المؤرخون الرومان فشل كل من تراجان وسبتموس سفيروس عند حصارهما للحضر كل مرة في احتلالها. . وقد أخفق سبتموس سفيروس عام١٩٩م في حصاره للحضر نتيجة شدة مقاتلي الحضر الذين رمموا سور المدينة بأجسادهم[٦].

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى تطور مثير حصل في تاريخ روما والكنيسة معاً وتأثير هذا التطور على الشرق سياسياً وفكرياً وعسكرياً، ذلك أن سقوط الإمبراطورية الرومانية قد جعل الإمبراطور قسطنطين الأول، يتخذ المسيحية ديانة للدولة وهو أمر أملى تحولات خطيرة. . - أن الكنيسة إذ ورثت التركة الرومانية، وورثت معها في نفس الوقت

تقاليدها الاستعمارية، قد ظلّت هي السلطة الوحيدة القادرة على امتصاص الغزوات وتمثلها في النهاية، وعلى أن تأخذ على عاتقها مسؤولية نكوص أوروبا، وأن تمدها بالأيديولوجية والديناميكية اللازمة لتوسع جديد - وهذا التطور قد جرَّ إلى تطورات أخرى أفضت إلى انقسام الكنيسة في الشرق عن الكنيسة في روما، فقد كانت الكنيسة في السياق الغربي، رومانية أولاً، أي خاضعة تماماً للتقاليد القانونية التي استنتها روما، ولكنها كانت غالية، قوطية وفرنكية أيضاً، بمعنى أن شعوب الغزوات خضعت لتفوق حضارة أكثر تقدماً تمثلها الكنيسة، وأدخلت عليها مع ذلك تعديلات جسيمة صادرة عن تطوراتها وعاداتها وأخلاقها المتميزة، ولكن الكنيسة في الشرق لم تمر بمثل هذا التطور فالإمبراطورية البيزنطية كانت قد انفصلت عن روما ولم تعد تخضع لقانونها ولا لروحها وكانت أقل تأثراً منها بالغزوات إذ نجحت في صدها عن حدودها، وبذلك احتفظت باستقرار وإن كان حرجاً إلّا أنه ظلّ مستمراً نسبياً لفترة طويلة من الزمن، وفي هذا السياق احتفظت الكنيسة بتراثها كاملاً ولم تعدل من تقاليدها التي اكتسبتها منذ نشأتها، واختارت أن تتبع تعاليم التقاليد الشفوية بدلاً من أن تخضع لعقائدية جامدة كتابية(٧) بيد أن استقلال الكنيسة في الشرق لم يحل دون وقوعها في خطيئة الهيمنة والنزعة العدوانية، ولم يمنع من رغبتها في التوسع والسيطرة. ذلك أن طبيعة التطورات الموضوعية، وطبيعة التكوين الخاص للكنيسة. قد أمليا سياسة توسعية تكرس الاحتلال، ذلك: أن التغلغل الثقافي الهيلنستي في أقاليم آسيا لم يستطع قط أن يقاوم تغلغل القيم الآسيوية في اليونان. وما أن خلع آخر أباطرة الغرب، وما أن سقطت أوروبا الغربية في أيدي البرابرة، حتى أخذت إمبراطورية الشرق، وقد عزلت عن روما، تبدو بشكل يزداد وضوحاً آخر الأمبرياليات اليونانية في التاريخ. . هذا إلى

أن الإمبراطورية البيزنطية قد أصبحت دولة ثيوقراطية: كانت الديانة المسيحية تتحكم في كل جوانب الحياة الاجتماعية تحكماً مطلقاً لا معقب عليه، كان القانون الإلهي يضفي على الأباطرة طابع القداسة ويكسب أعمالهم تبريراً لا يمكن أن يناقش، وكان كل عمل يبرر تبريراً دينياً أو تتخذ له تعلة دينية وتحت ستار الدين وكفالته، كانت تشن الحروب ويتم التوسع ويستمر الطغيان[٨].

إنّ الذي يعنينا بالدرجة الأساس هنا، هو تأثير هذا الانقسام الديني بين روما والدولة البيزنطية، على الجوانب الفكرية الدينية والسياسية والاقتصادية في الحياة العربية، وعلى وجه التخصيص الفترة السابقة للإسلام، ومحاولة تبين إخفاق أو نجاح النموذج الذي أراد الغرب أن يفرضه بشكل قسري على الحياة العربية، ومعرفة ومقياس درجة الاستجابة أو الرفض عند العرب وأسباب ذلك.

يلاحظ أن السمة الأساس التي كانت تسود الجزيرة العربية قبل الإسلام، هي سيادة الوثنية مع الانتباه إلى وجود جماعات من القلقين دينياً، كانوا يسمون الأحناف ويؤكدون أنهم يتبعون ديانة إبراهيم في التوحيد، وفي الوقت نفسه وجدت اليهودية والمسيحية والمجوسية بشكل أقل بين العرب، ومع هذا فيبدو أن العرب لم يجدوا ما يعبّر عنهم في هذه الأديان الثلاثة وربما يعود ذلك إلى أن الدين كان يشكل عاملاً أساسياً في سياسة القوى الكبرى وارتباط السياسة الدينية بالمصالح الاقتصادية[٩] إذ ربط البيزنطيون بين المسيحية وبين رغبتهم في احتلال اليمن ومحاولة السيطرة على الطرق التجارية في غرب الجزيرة، وبعد أن انتشرت المسيحية في اليمن بفعل نشاط المبشرين، هاجم الأحباش اليمن واستولوا عليها متخذين من النصارى فيها سنداً قوياً لهم..[١٠] ولعل هذا يفسر حذر العرب حينذاك من المسيحية إذ ان المسيحية كانت

بالنسبة لعرب ذلك التاريخ هي ديانة الروم البيزنطيين وأحباش بني يكسوم.. أنها الديانة والفكر - النظرية - للغزاة الذين يفرضون عليها التحديات[١١] وفي ضوء هذا يمكن فهم رفض واضطهاد ذي نؤاس للمسيحية، ومع أنه كان قد اعتنق اليهودية، إلّا أن تصرفه قد جاء مؤشراً على الخوف من سندها المتمثل في الدولتين البيزنطية والحبشية وبسبب الشعور بخطر المسيحيين في اليمن وإمكانية مساعدتهم لأي غزو بيزنطي، وربما دفعه اليهود المضطهدون من قبل البيزنطيين لاضطهاد نصارى اليمن[١٢].

وفي كل الأحوال كان عرب اليمن متضررين وضحايا تعصب ديني، ويلاحظ أن التعصب الديني الذي انتهجته الدولة البيزنطية وتشجيع مذهب مسيحي على حساب مصادرة حرية الإيمان بمذهب ديني آخر قد أحدث انقسامات فكرية في تاريخ الأمة، كما أحدث إشكالات سياسية بين أبناء الشعب الواحد كما حصل في سوريا والحيرة ومصر، وأدى هذا الخلل الفكري إلى مذابح جماعية منظمة في بعض الأحيان[١٣].

ويبدو أن التحريف الذي أصاب المسيحية والانقسامات المذهبية بين أتباعها قد جوبه من بعض الفرق المسيحية برد فعل حاول أن يعود بالمسيحية إلى جذرها الموحد الأول والنظر إلى السيد المسيح كمخلوق، وكان أبرز من نادى بهذه الفكرة اريوس[١٤] ويتضح أن هذا التخريب الفكري وتزييف طابع التوحيد الديني قد ترافق مع التخريب السياسي الأجنبي فقد تعرضت المجتمعات العربية لأزمة حادة في القرن السادس للميلاد إذ تكالبت عليها الدولتان الكبريان، البيزنطية في الغرب والساسانية في الشرق، فاستولى الأحباش حلفاء البيزنطيين على اليمن، ورافق ذلك زوال كيان كندة وضرب البيزنطيون كيان الغساسنة في الشام، كما قضى الساسانيون على كيان المناذرة في العراق ومدوا سيطرتهم

المباشرة عليه وعلى جهات من الخليج العربي، وبقيت اليمن ساحة صراع بين الدولتين حتى مد الساسانيين نفوذهم إليها، وهكذا زالت الكيانات العربية وواجه العرب التهديد الأجنبي مباشرة[١٥].

وقد استجاب العرب لهذا التحدي وسعوا إلى الرد على الخطر وفق إمكانياتهم المتاحة فامرؤ القيس يسمي نفسه - ملك العرب - الأمر الذي يمكن أن يفهم بأنه محاولة لمواجهة جهود البيزنطيين والساسانيون[١٦] والنعمان بن المنذر يقدم العون والمساعدة لسيف بن ذي يزن الوثني لطرد الأحباش النصارى رغم أن النعمان كان مسيحياً، وهذا مؤشر على الحس بالتضامن مع بني قومه والرغبة في تحرير اليمن من المحتل الأجنبي، كما أن سياسته في التحالف مع القبائل العربية، تفصح عن شعور قومي أدى بكسرى إلى التخلص منه[١٧].

وقد قاومت مكة محاولة الاحتواء السياسي التي أراد تدبيرها لا بل دبرها فعلياً، قيصر عندما نصب عثمان بن الحويرث ملكاً عليها لكي تدور في فلك بيزنطة وتخضع لسيادته، وذلك بأن خططت ونفذت عملية اغتيال عثمان بن الحويرث عن طريق من دس السم له[١٨] كما برزت أصوات فردية تنم عن وعي وتعبر عن رفض الحكم الأجنبي، وتلفت النظر إلى الأخطار المحدقة بالعرب وتعمق الدعوة إلى التماسك العربي ومفارقة حياة التجزئة والتشرذم وتجاوز الانقسام[١٩].

وتوجد إشارات إلى استخدام الجواسيس الأجانب لمعرفة ما يحصل من تطورات عربية، فبيزنطة تضع بعض العيون في مكة لتزويدها بالتطورات الحاصلة ويندرج ضمن نفس الاتجاه وجود جالية حبشية في مكة[٢٠] لا بل أن أسلوب الرقابة والتجسس الأجنبي على العرب لم يتصل بالحواضر فحسب، بل امتد إلى البادية للوقوف على تحركات الأعراب من خلال مندوبين أجانب برفقة حاميات عسكرية[٢١].

ولا بد لنا ونحن نتحدث عن التخريب الأجنبي في مجال الدين والتوحيد وفي السياسة، من التطرق إلى التخريب الاقتصادي الأجنبي، مع ملاحظة تداخل واندغام شتى أشكال التخريب الأجنبي في منظومة أجنبية معادية، فإذا اعترفنا بأن البيئة العربية على مستوى شبه الجزيرة العربية، لم تساعد كثيراً على تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فإن القوى السياسية لم تدع فرصة للاقتصاد العربي كي يتطور ويتكامل، بل عملت في كل فرصة سانحة على ضرب تطوره أو في الأقل تأخير هذا التطور والسعي لجعل معاش العرب يدور في فلك اقتصادها واستهدفت أية محاولة توفرت على بعض النضج الاقتصادي والسياسي، وذلك بأن قامت بإقصاء العرب عن الأراضي الخصبة، ونقف على هذا التخريب من خلال نص دقيق للخليفة علي بن أبي طالب ﷺ إذ يقول مخاطباً أنصاره عن حالة التجزئة التي عاشها العرب ودور الأجنبي في تخريب اقتصادهم.

«تأموا آمرهم في حال تشتتهم ليالي كانت الأكاسرة والقياصرة، أرباباً لهم، يحتازونهم عن ريف الآفاق وبحر العراق، وخضرة الدنيا إلى منابت الشيح، ومهافي الريح ونكد المعاش، فتركوهم عالة مساكين، أخوان وبر، أذل الأمم داراً، وأجدبهم قراراً»(٢٢) وهذا الدفع باتجاه الصحراء قد ساعد على توسيع موجة البداوة، أضف أن غياب التوتر والحرب بين الدولتين البيزنطية والساسانية كان يرهق التجار العرب، إذ تتفق الدولتان على تشديد الرقابة عليهم وزيادة الضرائب على بضائعهم.. والواقع أن أحداث التاريخ تضعنا أمام اكثر من محاولة تخريب اقتصادي قامت به القوى الأجنبية من أجل الالتفاف على العرب، والهيمنة عليهم، فالأحباش يدفعون بحملة يقودها أبرهة الحبشي لاحتواء مكة اقتصادياً وسياسياً(٢٣). لا بل أن القوى الأجنبية كانت تطمر العيون والآبار التي تعتمد عليها القبائل العربية، وتنشيء الحواجز من مسالح وخنادق لتحول

بين القبائل العربية والأماكن الخصيبة(٢٤) وقد أدى احتكار الروم والفرس للذهب إلى تقليص تداوله بين السكان المحليين، الأمر الذي أضر بالدورة الاقتصادية وأصابها بالضمور(٢٥).

ويتضح أن أحوال مصر وسوريا في ظل الاحتلال البيزنطي، كانت سيئة إذ ضعف وتدهور اقتصاد هذه البلاد بسبب حروب البيزنطيين مع الساسانيين من جهة، ومن جهة أخرى أثقل كاهل السكان بالضرائب الفادحة والتعسف في جبايتها(٢٦)إضافة إلى معاناة سكان البلاد من ويلات الحروب.

إنّ ما سبق يشير إلى أن البيزنطيين والأحباش والفرس قد قاموا بإرباك الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية، وإبعاد الحياة العربية عن التجانس، ونظراً لأن تلك المرحلة التاريخية كانت تعتمد الدين أساساً لتمرير أهدافها السياسية والاقتصادية، فقد وجدت علاقة وثيقة بين الدين والسياسة، ووجدت تلك القوى الأجنبية أن أنجح طريقة لتمرير أهدافها تكمن في التخريب الفكري وإحداث تزييف في الأديان السماوية التي كانت تشكل اطار الرؤية الحضارية والثقافية عند العرب، فضرب فكرة التوحيد يعني ضرب ومصادرة ثقافة الأمة، ونشر الانحراف الفكري يعني سيادة القلق والاضطراب والرضوخ إلى فلسفة وثقافة المحتل.

وفي مواجهة هذا التحدي الأجنبي الذي اتخذ من تخريب الأديان السماوية هدفاً ليساعد على فرض هيمنة سياسية واقتصادية كانت استجابة الأمة بالمستوى المطلوب من خلال ثورتها المتمثلة في الإسلام.. فقد قدم الرسول العربي الكريم محمد ﷺ للعرب رسالة دينية اقترنت بيقظتهم القومية، وكانت حركة التاريخ تشير بدقة إلى تأكيد عروبة الإسلام التي عنت تجدد وتكامل الحياة في المجتمع العربي، بقدر ما انفتحت على الإنسانية جمعاء، فالمشروع النهضوي الذي قاده الرسول محمد ﷺ كان

يعني ترسيخ عقيدة واحدة أكدت على التجانس وجعلتهم يغادرون دائرة الاضطراب والتمزق الفكري بقدر ما جعلتهم ينتقلون من حالة القبائل إلى حالة الأمة الواحدة المحكومة بنظرية ذات مفاهيم وقيم مستمدة من طبيعة البيئة العربية والحياة البدوية، أي أن الإسلام كفكر وثقافة انبثق عن احتياجات المرحلة وجاء رداً على الاختناقات السياسية والاجتماعية والفكرية، فهو بهذا المعنى الوليد الشرعي لحياة ونظم العرب، وهو انتقال بهم من التجزئة بكافة أبعادها إلى التوحيد بكل أطره العريضة، وهذا يعني أن الإسلام كان رسالة الأمة في تلك المرحلة التاريخية، كما أن الإسلام بدوره اعتمد العرب مادته في الانطلاق الحضاري ونحن نلاحظ في أكثر من آية تأكيداً على عروبة الإسلام(٢٧).

ويمكن لنا أن نفهم دلالة ومعنى ثورة العرب من خلال رسالة الإسلام والمشروع النهضوي الذي قاده النبي محمد ﷺ كاستجابة خلّاقة ومبدعة للشرق ضد المشروع الأجنبي الغربي بالدرجة الأساس، ذلك أن - الثورة الإسلامية جاءت في قلب عهد نهضة الشرق الذي هب ضد الهلينية وضد الأرثوذكسية البيزنطية، آخر شكل من أشكال هذه الهلينية، لقد كانت الإمبراطورية اليونانية - الرومانية الشرقية، منذ قرنين من الزمان تبدو في آسيا تحت صورة عقيدة دينية، وقد أجاب العالم العربي على ذلك بالقرآن، بالجهاد، بالحرب الإسلامية المقدسة(٢٨).

ولقد كان من صميم المشروع النهضوي الذي مثّله الإسلام، إشعار العرب بأنهم أصحاب رسالة ووجهة واحدة في الحياة، فقد أبطل الغزو وفرض الجهاد في سبيل العقيدة وحفظ الأمة، بفكرة - الأمة - التي تستند إلى العقيدة، وكان من أُسسها المساواة والتفاضل بالعمل وحرمة الفرد والتأكيد على الشورى في الأمور العامة.. ووحد الإسلام العرب لأول مرة في التاريخ في إطار دولة واحدة تضم عرب الشمال وعرب الجنوب

بتراثهم الحضاري الغني وتجمع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وحركة واحدة وأنهى بذلك حالة المجابهة والصراع بين البدو والحضر لفترة تناهز قرنين[٢٩] والحق أن لدينا ما يشير إلى أهمية وفضل الإسلام على العرب وتحقيقهم للوحدة بقوة الإيمان في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾[٣٠] كما أن النبي محمد ﷺ قد بيّن أهمية الإسلام في توحيد الأمة وتحفيزها للتخلص من الأجنبي بقوله: «يا أيها الناس قولوا لا إله إلّا الله تفلحوا وتذل لكم العجم»[٣١].

كان النبي محمد ﷺ يعمل على توحيد الحياة العربية على المستوى القومي والديني والسياسي والاقتصادي، وقد ازداد الشعور عند العرب بأنهم شعب واحد يختلف عن بقية الشعوب خلال الفترة التي قضاها النبي ﷺ في المدينة، ويجوز لنا أن نفترض بأن حاجة الدولة العربية الإسلامية إلى اقتصاد متين وسيادة السلم في الجزيرة العربية قد حدت بالنبي ﷺ إلى محاولة ترسيخ الأساس الاقتصادي لدولة المدينة التي ما كان لها أن تحقق قوتها وسيادتها دون اقتصاد متين.. وفي ظل ظروف شبه الجزيرة العربية كان توفر هذا الشرط صعباً، ولذا لم يكن بد من البحث عن أساس اقتصادي يحقق التكامل السياسي والاقتصادي، وقد كان هذا الأساس موجوداً في الأراضي العربية التي احتلها الفرس والروم.. وإذا أدركنا أن الغنائم أساساً كانت قليلة وإنها قد تقلصت بفضل سيادة سلم نسبي في شبه الجزيرة العربية، وأنها في كل الأحوال لم تكن كافية لدولة تنمو ولأمة بدأت تحاول الخروج عن ظروفها الصعبة أمكن لنا أن نفهم معنى توطيد النبي ﷺ لصداقته مع القبائل العربية باتجاه العراق[٣٢] كما يمكن لنا أن نفهم توجهه نحو الشمال في محاولة لتحقيق أساس متين لاقتصاد الدولة العربية الإسلامية ولحماية هذه الدولة من أخطار الأجنبي

متمثلاً في الروم الذين كانوا يعدون الجموع ويؤلبون القبائل الحليفة لهم لمحاصرة تجارة المدينة والسعي نحوها، سيما وإن تجارة المدينة كانت مع الشام بالدرجة الأولى(٣٣).

ولا بد لنا قبل الحديث عن الصراع المسلح بين دولة المدينة وبين الروم البيزنطيين من الإشارة إلى وجود مناظرات فكرية بين الإسلام وبين المسيحية في عصر الرسالة تمخضت عن اعتراض الإسلام على بعض الأمور الخاصة بفكرة التوحيد إلّا أن السمة الأساس لهذا الحوار الفكري تمثلت في اعتراف الإسلام باليهودية والمسيحية كديانتين سماويتين، لا بل ذهب الإسلام إلى نقطة أبعد عندما أقرّ حرية الاعتقاد والإيمان ونهى عن الإكراه في الدين: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾(٣٤) وإذا عرفنا أن الآية السابقة مدنية أمكن لنا أن نفهم موقف الرسول محمد ﷺ القومي الموحد والذي تمثل في إعلانه دستور المدينة حيث عدّ اليهود والنصارى مندمجين بفكرة الأمة، كما كان لاعتبار القبائل ومواليها من الأديان والأجناس الأخرى أبناء الأمة، دلالته في تجاوز المفهوم العرقي والبشري للعروبة، إذ أصبحت هوية العربي اللغة والثقافة والانتساب إلى حضارة مشتركة(٣٥).

وإزاء هذا الموقف المنفتح المتسامح الموحد الذي قدّمه دستور المدينة، نجد أن استجابة اليهود والنصارى الذين كانوا موجودين بأعداد قليلة في المدينة، سلبية وتصل إلى حد العداء ومناهضة الأمة(٣٦) ويظهر أن أبا عامر الراهب الذي سمّاه النبي ﷺ الفاسق، وكان على النصرانية، قد تصدى للإسلام بقوة(٣٧) ومن الممكن أن تكون للقبائل المتواجدة في دومة الجندل مثل كلب وجذام وقضاعة والتي كانت على النصرانية وتابعة للروم على علاقة بأبي عامر الراهب وبمجموعته في المدينة(٣٨) وهو أمر غير مستبعد سيّما وأن أبا عامر الراهب أدى دوراً في تحريض قريش في

أحد والأحزاب ثم اتصل بالطائف وألّبها ضد النبي ﷺ لا بل أن لجوءه إلى الشام هرباً وطلباً للحماية، أمور تؤشر تبعيته للأجنبي وتواطؤه التاريخي.

ويلاحظ أن الصدام العسكري بين المسلمين وبين الروم البيزنطيين، قد تأجل بسبب ضعف النصرانية في المدينة ومكة بيد أنه أصبح محتماً نتيجة التطورات الموضوعية، حيث شهدت السنة السادسة للهجرة تفاقم الصراع سيّما بعد سرية دومة الجندل التي قادها عبد الرحمن بن عوف عام ٥ للهجرة، ويوضح باحث دلالة التحرك نحو الشمال بقوله: إن توسع سلطان دولة المدينة باتجاه الشمال كان مما يخيف الحكام البيزنطيين الذين بسطوا سلطانهم على بلاد الشام وأقاموا تحالفات مع حكام بعض المدن الصغيرة في شمال الحجاز، وقد كان الرسول ﷺ يدرك هذه الحقيقة جيداً منذ بدأ بإرسال بعض الحملات العسكرية إلى دومة الجندل وما جاورها من مناطق في حدود السنة الخامسة للهجرة، فقد ذكر الواقدي أنه قيل للرسول ﷺ حينما أراد التوجه إلى هذه المنطقة التي تقع في أدنى الشام: «أنها طرف في أفواه الشام، فلو دونت لها كان ذلك مما يفزع قيصر» غير أن الرسول ﷺ لم يبال بهذا التحذير لأن مقتضيات نشر الرسالة الإسلامية بين أبناء الأمة العربية وأبناء الشعوب الأخرى كانت تتطلب ذلك، لذا فقد واصل سياسته في الاتصال بالقبائل العربية في الشمال وإرسال الحملات والسرايا للضغط على القوى المعادية فيها والتي كان آخرها حملته على خيبر وفدك ووادي القرى[٣٩].

ويتضح أن الروم البيزنطيين والقبائل التابعة لهم قد ناهضوا العقيدة وحاربوا نشر الإسلام في بلاد الشام عندما أبادوا سرية كعب بن عمير عام ٨ للهجرة[٤٠] ولعل هذا العدوان من قبل القبائل الحليفة للروم قد تضافر مع قتل رسول النبي ﷺ إلى ملك بصرى من قبل شرحبيل بن عمرو الغساني فتم الإستعداد لمؤتة بجيش قوامه ثلاثة آلاف مقاتل واستعد

هرقل وحلفاؤه، ويقال أن هرقل جمع جيشاً قوامه ٢٠٠,٠٠٠ مائتي ألف مقاتل[٤١]، وقد استشهد قادة جيش مؤتة الثلاثة، ولحقت بالعرب المسلمين خسائر طفيفة، إذ كانت المعركة غير شاملة واقتصرت على مناوشات بسيطة وتم سحب الجيش بخطة محكمة قادها خالد بن الوليد. . ويلاحظ أن فشل حملة مؤتة قد حدا ببعض القبائل للاقتراب من المدينة فجهز الرسول ﷺ حملة ذات السلاسل عام ٨ للهجرة بقيادة عمرو بن العاص وتبعه أبو عبيدة بن الجراح بقوة مضافة لتصبح ٨٠٠ ثمانمائة مقاتل، وكانت الحملة مؤشراً على قوة الروح المعنوية للعرب المسلمين[٤٢]، وإشعاراً للروم بعدم تهيب دولة المدينة من مواجهتهم.

وورد ما يفيد أن الروم البيزنطيين قد احتشدوا مع القبائل التابعة لهم يريدون التوجه إلى المدينة عام ٩ للهجرة[٤٣].

وقد عزم النبي ﷺ أن يردّ على الإخفاق في مؤتة وأن يرّد على تحدي البيزنطيين فجهز غزوة تبوك عام ٩ للهجرة لكي يزيل الانكسار من نفوس المجاهدين وليشعر الروم بقدرة دولة المدينة على مقارعتها والتصدي لهم، وقد أعد جيشاً قوامه ٣٠ ألف مقاتل ومعهم ١٠ آلاف فرس واتجه به في ظروف صعبة إلى تبوك ليمضي ٢٠ ليلة لم يتقدم فيها هرقل للحرب رغم أنه كان في حمص وكانت تبوك تقع ضمن هيمنة الروم البيزنطيين[٤٤].

كانت تبوك قد أكدت قوة دولة المدينة وألغت حاجز الخوف من نفوس المجاهدين وبسطت سلطة دولة المدينة على العديد من القبائل العربية في الشمال، وكان لا بد للرسول ﷺ من مواصلة السعي لتحقيق مشروعه النهضوي في التوحيد والتحرير وبناء الأمة، ولذا لدينا ما يشير إلى رغبته بعد عودته من حجة الوداع بإرسال أسامة بن زيد في حملة إلى بلاد الشام[٤٥].

ولقد تم تحقيق هذا الهدف من قبل أبي بكر عام ١١ للهجرة[٤٦] الذي كان اهتمامه في حركة الفتوح منصباً بالدرجة الأولى على الشام[٤٧].

إنّ عصر الخلفاء الراشدين يؤشر وبدقة نجاح العرب المسلمين في تأكيد عروبة الإسلام عملياً وتعميق وتجدد وتكامل العقيدة في الحياة العربية والانفتاح على الإنسانية، ذلك أن الرسالة كانت موجهة إلى الإنسانية جمعاء، ومن خلال هذه الرسالة الموحدة حمل العرب اللواء والراية وكانوا مادة الإسلام، فكان أن بدأوا بأنفسهم تحرير الأراضي العربية المغتصبة، وهدموا الأسس الإقطاعية والثيوقراطية، مستبدلين إياها بنظم إنسانية جديدة ومتطورة.

وإزاء هذا المشروع النهضوي العظيم الذي جاءت به الرسالة وقاده النبي محمد ﷺ وأصحابه فيما بعد.. كان الغرب سلبياً في استجابته، حيث واجه الغرب عقيدة النهوض العربي الإسلامي، بالجهل تارة وبالافتراء والتزييف تارة أخرى، ولعل مردّ هذا الجهل بطبيعة الإسلام يعود إلى أسباب متنوعة إلّا ان العامل الرئيس هو سيطرة الكنيسة على أهالي العصور المظلمة وأدى انتشار الإسلام وقوته إلى شعور أوروبا بالخطر، وظنّ البعض أن الإسلام قد أصبح خطراً على المسيحية وكان هذا الشعور بالخطر هو الشرارة التي اشعلت النيران وبدأت الكنيسة الكاثوليكية نشاطها المعادي للإسلام.. ومن سوء الحظ أيضاً أن أقطار أوروبا كانت معلوماتها الأولية عن الإسلام عن طريق مصادر غير صادقة، وهي المصادر البيزنطية، فقد نظر البيزنطيون إلى الإسلام نظرة عداء، وهذا العداء يبدو منطقياً إذا تذكرنا أن المسلمين قد انتزعوا من الدولة الرومانية الشرقية أحسن ولاياتها، كما أن الإسلام الذي يدعو إلى التوحيد يعارض عقيدة البيزنطيين التي تدعو إلى التثليث، فلا غرو أن عدّ البيزنطيون الإسلام خطراً على عقيدتهم، ولكن الدولة البيزنطية كانت

تعاني من الضعف السياسي ما جعلها عاجزة عن الوقوف في وجه المسلمين فوجهت كل همّها إلى تجريح عقيدتهم[٤٨].

ولقد جرت الصلات المتبادلة بين أوروبا والشرق عبر البحر المتوسط في العصور الوسطى على تقليد قديم ظلّ باقياً لم يتغير البتة إذ حدد اتساع نطاق التجارة وازدياد كثافتها من ناحية، ونمو العلاقات الشخصية من ناحية أخرى، في الحقيقة، درجة المعرفة بالشرق، تلك المعرفة التي كانت شديدة التباين والاختلاف في مختلف البلدان الأوروبية فيما بين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاديين - من القرن الرابع حتى القرن التاسع الهجري - وكان لدى بيزنطة، إلى حد بعيد، أفضل المعلومات في هذا الخصوص، ذلك أن الدولة البيزنطية كانت قد انقسمت لقرون عديدة في كفاح أو تعايش سلمي مع جيرانها العرب وغيرهم من المسلمين، كذلك كانت المدن الإيطالية، وقليل من مدن البحر المتوسط، قبل قيام الحركة الصليبية على معرفة تامة بأحوال الشرق العربي من الناحيتين الجغرافية والاقتصادية.

وكان هذا أمراً عادياً ومألوفاً آنذاك. هذا بينما انتشرت الأساطير والروايات المحرفة عن الشرق في أماكن أخرى في غرب أوروبا ووسطها، وبصفة خاصة، ما يتعلق بالثقافة والمسائل العقائدية.

لقد كان الصراع بين الشرق والغرب قد بدأ من خلال مواجهة الإغريق للفرس، والروم للبارثيين. ويبدو أن الأيدلوجية قد تغيرت بظهور العرب المسلمين الفاتحين، ذلك أن أكثر ما يلفت النظر أن الناس - مسلمين ومسيحيين - استمروا يفكرون بلغة الصراع الديني والأيديولوجي بحيث وقفت بيزنطة مدافعة عن القضية المسيحية وحقيقة المسيحية، ووقفت الخلافة ومن تولاها من بعد مدافعة عن قضية الإسلام، وحقيقة الإسلام.. ويظهر أن صراع الشرق - الغرب في

العصور الوسطى قد أنهاه الأتراك عندما شنوا حملتهم عام ١٠٧١ غرباً عبر الأناضول الأمر الذي استغرق أربعة قرون لتسقط القسطنطينية بعد الاحتلال العثماني للجزء الأكبر من البلقان بحيث عدّ هذا الحدث في نظر الكثير من المؤرخين نهاية للعصور الوسطى(٤٩).

إن سرّ وطبيعة التكوين الحضاري العربي، ومن ثم العربي الإسلامي فيما بعد، قد حالا دون نجاح مشاريع الغرب الاستعمارية منذ الأمبرياليات الأولى في التاريخ، بعبارة أخرى يعود سبب إخفاق مشروع الهيمنة الغربي وفرض نموذجه على الشرق، إلى العمق الحضاري للشرق العربي، فإذا كانت الحضارات العربية القديمة لم تنصهر أو تستوعب إبان عهود الاحتلال الغربي وغاية ما حصل هو التفاعل والتأثير المتبادل وظهور ما سمي خطأ من قبل المؤرخين الغربيين - بالحضارة الهلنستية - رغم أن تأثير الشرق في الغرب كان هو المهيمن.. وإذا كان عرب ما قبل الإسلام قد رفضوا المشروع الغربي في السيطرة والتوسع عبر ردود الأفعال دون الفعل الحاسم. فإن الاستجابة الأكبر والتي لم تقف عند حدود رفض المشروع الغربي، وإنما قدمت البديل له والنفي لأسبابه وأهدافه، قد جاءت في رسالة الأمة العربية التي تجسدت في الإسلام الجامع الموحد، القادر على الانتشار الإنساني، بحيث جاءت الاستجابة ناضجة قوية فاعلة لتوفر الظروف الموضوعية التي فجّرت عوامل النهوض الحضاري في حياة الأمة، وكانت مفصحة عن التسامح والانفتاح واعتماد العقل إزاء العرقية والنظرات الضيقة المقفلة التي تغرق في الأسطورة والخرافة.

● هوامش البحث:

(١) غي دوبو شير، تشريح جثة الاستعمار، ص ٨٨، ترجمة: إدوار الخراط، ط ١، دار الآداب، بيروت ١٩٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(٣) د. عامر سليمان، العراق في التاريخ القديم، ص ٢٦٩-٢٧٠، جامعة الموصل، ط ١، ١٩٩٢.

(٤) د. صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص٢٥-٢٦، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٦٨.

(٥) المرجع نفسه، ص ٤٧، ٤٩.

(٦) العراق في التاريخ، بحث: د. مؤيد سعيد الموسوم: «العراق خلال عصور الاحتلال»، بغداد ١٩٨٣.

(٧) غي دوبوشير، تشريح جثة الاستعمار، ص ١٠٩-١١٠.

(٨) المرجع نفسه، ص ١١٥-١١٦.

(٩) د. عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية (دراسة في الهوية والوعي) ص ٢٨، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت ١٩٨٤.

(١٠) (د. صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٨.

(١١) د محمد عمارة، تحديات لها تاريخ، ص ٢٨، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت ١٩٨٢.

(١٢) العلي، محاضرات، ص ٢٩.

(١٣) د. حسين نصار، الثورات الشعبية في مصر الإسلامية، ص ٦١، منشورات إقرأ، ط ٢، بيروت ١٩٨٠.

(١٤) د، نزار عبد اللطيف الحديثي، محاضرات في التاريخ العربي، ص ١٩، جامعة بغداد ١٩٧٩.

(١٥) د. عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص٩، دار الطليعة، ط٢، بيروت ١٩٧٨.

(١٦) نجمان ياسين، تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، ص ٣٣، بيت الموصل ١٩٨٨.

(١٧) الدينوري، أبو حنيفة احمد بن داود (ت ٢٨٢هـ)، الأخبار الطوال، ص ٦٣، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط ١، القاهرة ١٩٦٠.

(١٨) الزبير بن بكار (ت ٢٥٦هـ)، جمهرة نسب قريش وأخبارها، ص ٤٢٥-٤٢٨، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة، القاهرة ١٣٨١هـ.

(١٩) الأصفهاني، أبو الفرج (ت ٣٥٦هـ)، الأغاني، ج ٢٠، ص ٢٣-٢٤، ص ٢٥، دار صعب، بيروت، عن طبعة بولاق الأصلية، بلا سنة طبع.

(٢٠) نجمان ياسين، تطور..، ص ٣٦.

(٢١) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٣، ص ٦٠٣-٤٠٤، دار العلم للملايين، ط ٢، بيروت ١٩٧٧.

(٢٢) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج ٢، ص ٥٣، شرح: ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب، القاهرة ١٩٥٩.

(٢٣) أنظر: ابن هشام، محمد بن عبد الملك (ت ٢١٨هـ)، السيرة، ق ١، ص ٥٧، تحقيق: مصطفى السقا وزميلاه، مطبعة البابي الحلبي، ط ٢، القاهرة ١٩٥٥. ابن حبيب، أبو جعفر محمد ابن أمية (ت ٢٤٥هـ) المنمق في أخبار قريش، ص ٧٣، تحقيق: خورشيد أحمد فارق، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ط ١، الهند ١٩٦٤.

(٢٤) أنظر: الطبري، ابو جعفر بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ٥٥، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك ابن محمد بن اسماعيل النيسابوري (ت ٤٢٩هـ)، تاريخ غرر السير، ص ٥١٤، مكتبة الأسدي، طهران ١٩٦٣. أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي (ت ٢٠٩هـ)، النقائض (جرير والفرزدق)، ج ٢، ص ٦٤٠، تحقيق: أنتوني اشلي بيفان، مطبعة بريل، ليدن ١٩٠٥-١٩١٢، (أوفسيت مكتبة المثنى - بغداد).

(٢٥) موريس لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ص ١٥٧-١٥٨، ترجمة: إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط ٢، ١٩٨٤.

(٢٦) أنظر: المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي(ت ٣٤٥هـ)، التنبيه والأشراف، ص١٣٤، تحقيق: عبدالله الصاوي، المكتبة العصرية، بغداد ١٩٣٨. فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وزميله، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، القاهرة ١٩٦٥. دانيال دينيت، الجزية والإسلام، ص ١٢٠، ترجمة فوزي فهيم جاد الله، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٠.

(٢٧) أنظر: سورة الشعراء/ ١٩٥. سورة طه/ ١١٣.

(٢٨) غي دوبوشير، تشريح جثة الاستعمار، ص ١١٧.

(٢٩) د. عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ٣٧-٣٨.

(٣٠) سورة آل عمران/ ١٠٣.

(٣١) ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي (ت ٢٣٠هـ)، كتاب الطبقات الكبير، ج ١، ق ١، ص ١٤٥، تصحيح: إدوار سخو، ليدن ١٣٢١-١٣٤٧ هـ.

(٣٢) أنظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، المعارف، ص ١٦٥، تحقيق: ثروت عكاشة، دار صعب، القاهرة ١٩٦٠. الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ)، ج١، ص ٤٠٣، تحقيق: مارسدن جونس، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بلا سنة طبع.

(٣٣) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ج ١، ص ١٢٠، تحقيق: حمدي السلفي، ط ٢، بغداد ١٩٨٤. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥١هـ)، صحيح البخاري، ج ٣، ص ٧٣، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥٨.

(٣٤) سورة البقرة/ ٢٥٦.

(٣٥) للتوسع في الإطلاع على بنود دستور المدينة ومفهوم ومعنى الأمة، أنظر: ابن هشام، السيرة، ق ٢، ص ٥٠١-٥٠٤. ابن سلام، ابو عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ)، الأموال، ص ٢٠٢، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٥٣هـ، نزارعبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، دار الحرية للطباعة، ط ١، بغداد ١٩٨٧، رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دار إقرأ، ط ١، بيروت ١٩٨٤.

(٣٦) أنظر: سورة البقرة/ ١٢٠. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي (ت ٧٧٤هـ)، تفسير ابن كثير، ج ١، ص ١٨٦، طبع البابي الحلبي، بلا سنة طبع. جميل عبدالله المصري، أثر أهل الكتاب في الفتن والحروب الأهلية في القرن الأول الهجري، ص ٤٣، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط ١، ١٩٨٩. وفي مكة وجد النبي ﷺ أثناء فتحها نصرانياً واحداً. أنظر: يحيى بن آدم، الخراج، ص ٦٩، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المطبعة السلفية ١٣٤٧هـ.

(٣٧) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ق ١، ص ٣٨٠، تحقيق: علي البجاوي، مكتبة نهضة مصر، بلا سنة طبع.

(٣٨) جميل عبدالله المصري، أثر أهل الكتاب..، ص ١١٤.

(٣٩) د. هاشم يحيى الملاح، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة، ص ٢٩٧، جامعة الموصل ١٩٩١.

(٤٠) الواقدي، المغازي، ج ٢، ص ٧٥٢-٧٥٣.

(٤١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٥٥-٧٥٦. ابن هشام، السيرة، ق ٢، ص ٣٧٥.

(٤٢) الواقدي، المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٦٥، ص ٧٧٠-٧٧١.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٨٩-٩٩٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٠٢.

(٤٥) ابن هشام، السيرة، ق ٢، ص ٥١٦. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٣٢، ٣٧، ١٠١.

(٤٦) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٤٧) البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ)، فتوح البلدان، ص ١١٥، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨.

(٤٨) خودابخش، الحضارة الإسلامية، ص ٣٧، ترجمة: د. علي حسني الخربوطلي، دار الكتب الحديثة، بلا سنة طبع.

(٤٩) للتوسع في معرفة طبيعة الصراع بين الإسلام والمسيحية، أنظر الدراسة المهمة للدكتورة رشا حمود المعنونة: «الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى»، عالم الفكر، العدد الثالث، الكويت ١٩٨٤. وانظر الدراسة الدقيقة التي كتبها المؤرخان ياروسلاف سيزار وجوزيف فوزار وترجمها: جوزيف نسيم يوسف بعنوان: «نقاط التلاقي والصراع بين أوربا العصور الوسطى والشرق (القرن ١٠-١٥م)، في مجلة عالم الفكر، العدد ١، الكويت ١٩٧٩».

الإتجار بغنائم الحرب

في عصر الراشدين وبني أمية

● تمهيد: ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

ابتداءً لا بد من تأشير وجود تقاليد تجارية راسخة عند قبيلة قريش قبل الإسلام، فمن المعروف أن تسمية قريش قد ارتبطت بالتقرش الذي يعني التجارة والاكتساب(١) وقد شاع أمر إيلاف قريش الذين كانوا قوماً تجاراً، ويلاحظ أن نفوذ قريش التجاري قد تفاقم بعد عقد العديد من زعمائها البارزين(٢) لاتفاقيات تنظم أمور التجارة مع الشام والحبشة واليمن والعراق(٣) وثمة ما يفيد أنّ بعض كبار تجار قريش قد هلكوا وهم يضربون في أسفارهم بعيداً عن مكة، كالشام واليمن والعراق(٤) الأمر الذي يشير إلى جاذبية النزعة التجارية وقوتها في نفوس المكيين، ويبدو أن هذه الحيوية التجارية قد دفعت الكثير من الباحثين إلى عد مكة مركزاً للتجارة والمال، وأن هذا المركز يضم تجاراً يمتلكون مهارات في الحسابات، ولهم علاقاتهم المالية بوكلائهم داخل جزيرة العرب وخارجها(٥).

ويتجلى تأثير التجارة في حياة المكيين من خلال ما يرد من إشارات كثيرة في القرآن الكريم بشأن الميزان والذرة والمثقال والحساب والمكيال والبيع والشراء وغير ذلك مما يرتبط بالتجارة(٦).

وجاء الإسلام ليغذي التجارة الطهور، ويسعى لتخليصها من الشوائب وادران المرحلة السابقة، وليؤمن لها دفعاً وحثاً على أن تكون شريفة، فكان أن شجع التجار وأضفى على الأمين منهم، سمات إيجابية أتاحت له شرف الموقع في الحياة الدنيا والآخرة[٧] وإزاء هذا الإسناد للتجارة، نشط المكيون في التجارة وانتقلوا بتجارة المدينة (يثرب) بعد الهجرة إلى آفاق أرحب مما كانت عليه حيث نقلوا خبرتهم التجارية العريقة إليها وأسهموا في قيادة العملية التجارية[٨].

● الاتجار بالغنائم في عصر الرسالة: ●●●●●●●●●●●●●

تُقَدِمْ مصادرنا ما يؤكد عمق النزعة التجارية وجاذبيتها ورسوخها في نفوس الصحابة في المدينة المنورة[٩] ولذا لا غرابة أن يسهم أبناء المجتمع الجديد في الاستفادة من جميع المنافذ الاقتصادية المشروعة لتنمية المال والثروة عن طريق التجارة، ولقد كانت الغنائم تقدم فرصة للإثراء في هذا المجال لا سيما أنها كانت من أهم الموارد المالية لدولة المدينة، فكيف كان يحدث ذلك وبأية طريقة تتم الاستفادة تجارياً من غنائم الحرب؟...

الغنيمة، هي ما حصل عليه المسلمون عنوةً وقهراً[١٠] وهي غير الفيء الذي يعني كل مال وصل من المشركين عفواً من غير قتال ولا إيجاف خيل ولا ركاب[١١] ولا شك أن غزوات الرسول ﷺ وحروبه قد جلبت معها الغنائم التي شرع بتوزيعها طبقاً لتعاليم القرآن الكريم[١٢] بحيث أن عملية التوزيع قد صارت أسلوباً يتبع فيما بعد من قبل المسلمين.

ويبدو أن أول غنيمة حصل عليها المسلمون، كانت إبلاً لقريش تحمل أدماً - جلوداً - وبضائع تجارية بوادي نخلة، وأن قائد السرية عبدالله بن جحش قد وزع الغنيمة بين المجاهدين وعزل الخمس للرسول ﷺ من قبل أن يفرض الله الخمس من الغنائم[١٣] وتوالت

الغنائم على المسلمين في بدر في السنة الثانية للهجرة، وأثارت خلافاً حاداً بشأن عملية توزيعها[١٤] بينما قسّمت أموال بني قينقاع على وفق سورة الأنفال[١٥]، ويروى أنها أول غنيمة خمّست في الإسلام[١٦]، ويظهر أن اندفاع المسلمين وراء الغنائم في معركة أحد، كان من عوامل هزيمة المسلمين[١٧]. وفي السنة الرابعة للهجرة أعطى الرسول ﷺ المهاجرين من دون الأنصار من أموال بني النظير[١٨] بينما قسّم أموال بني قريظة عام (٥) للهجرة بين المسلمين[١٩] وقد أعطى الرسول ﷺ للفارس ثلاثة أسهم للفرس سهمان ولفرسه سهم[٢٠] ولم يوزع الرسول ﷺ عام (٧) للهجرة أرض خيبر غنيمة، بل عاملهم على نصف ما تخرج الأرض، وشمل التوزيع اسهم غلة الأرض على أهل الحديبية من دون الأعراب الذين انضموا إلى الجيش للحصول على الغنائم، ولذا قال لهم الرسول ﷺ: «لا تخرجوا معي إلّا راغبين في الجهاد، فأما الغنيمة فلا..[٢١] وقد عدّت فدك فيئاً ومالاً خالصاً للرسول[٢٢] بينما قسمت وخمست أموال أهل وادي القرى بين المسلمين لا فتتاحها عنوة[٢٣] بينما افتتح مكة عام ٨ للهجرة عنوة ولم يغنم منها مالاً[٢٤] وقد أصاب الرسول ﷺ الكثير من الغنائم في حنين، وأثارت عند توزيعها مشاكل حادة بين الأعراب من جهة والأنصار من جهة أخرى لا سيما بعد إعطاء النبي ﷺ المؤلفة قلوبهم من الغنائم ما أثار مشكلة تمت معالجتها بحكمة وتبصر الرسول ﷺ واسترضاء الأنصار»[٢٥].

لقد رأينا أن الغنائم قد أثارت بعض المشاكل في التوزيع، بيد أن المهم هنا الذي يعنينا بالدرجة الأساسية أن نتلمس إشارات الاتجار بهذه الغنائم، وكيفية وضع الرسول ﷺ للقواعد والتشريع لضبط حركتها من جهة، واتخاذ إجراءات عملية من شأنها أن تكون احترازية للحد من التلاعب وإرساء التقليد السليم في التعامل مع الغنائم من جهة أخرى.

تورد مصادرنا أكثر من إشارة عن الاتجار بغنائم الحرب، إذ نجد أن الرسول ﷺ قد بعث سعيد بن زيد بسبايا من بني قريظة إلى نجد، فاتباع بها خيلاً وسلاحاً[٢٦] أي أنه استخدم الغنيمة لتعزيز قوة الدولة على مستوى الجهاد، كما اشترى الرسول ﷺ صفية بنت حي بن أخطب وكانت قد وقعت سهم دحية الكلبي[٢٧] وحررها واتخذها زوجة، وأعجب رسول الله ﷺ بصالح شقران فأخذه من عبد الرحمن بن عوف بالثمن[٢٨] ولدينا نص عن الواقدي يقرر التجارة في الغنائم. «أن رسول الله ﷺ اشترى من رجل من بني غفار سهمه بخيبر ببعيرين ثم قال له النبي ﷺ: أعلم أن الذي أخذ منك خير من الذي أعطيك، والذي أعطيك دون الذي أخذ منك، وإن شئت فخذ وإن شئت فامسك! فأخذ الغفاري»[٢٩].

وجاء ما يفصح عن اتجار عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالأسهم المتأتية عن غنائم خيبر: «وكان عمر بن الخطاب يشتري من رسول الله ﷺ في سهم، وأخذ من أصحابه وهم مائة، وهو سهم أوس كان يسمى سهم اللفيف حتى صار لعمر بن الخطاب رضي الله عنه[٣٠] كما ابتاع محمد بن مسلمة من سهم أسلم سهماناً[٣١]، ويظهر جلياً أن خيبر قد وضعتنا أمام عمليات اتجار بين النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم بشأن الأسهم المتأتية عن الغنيمة[٣٢] ويتضح أن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف قد أسهما بقسط في الاتجار بغنائم الحرب: «لما سُبي بنو قريظة، النساء، والذرية، باع رسول الله ﷺ منهم عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف طائفة، وبعث طائفة إلى نجد، وبعث طائفة إلى الشام مع سعد بن عبادة، يبيعهم ويشتري بهم سلاحاً وخيلاً، ويقال باعهم بيعاً من عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف، فاقتسما فسهمه عثمان بمال كثير، وجعل عثمان على كل من جاء من سبيهم شيئاً موفياً، فكان يوجد عند العجائز المال ولا يوجد عند الشواب، فربح عثمان مالاً كثيراً، وسهم عبد الرحمن، وذلك أن عثمان

صار في سهمه العجائز. ويقال لما قسَم جعل الشواب على حدة والعجائز على حدة، ثم خيّر عبد الرحمن عثمان، فأخذ عثمان العجائز»[٣٣]. ولدينا ما يبين أن أبا ذر الغفاري وأخاه قد قاما بالاتجار بغنائم الحرب، إذ جاء عنه قوله: شهدت أنا وأخي مع رسول الله ﷺ حنيناً ومعنا فرسان لنا، فضرب لنا رسول الله ﷺ ستة أسهم أربعة لفرسينا وسهمين لنا فبعنا الستة الأسهم بحنين ببكرين»[٣٤] ويعلل أبو يوسف سبب ضرب سهمين للفرس «ليرغب الناس في ارتباط الخيل في سبيل الله»[٣٥] ويلاحظ أن الرسول ﷺ لم يكن ليضرب للعبيد بسهم من الغنيمة إذ كان يرضخ لهم دون أن يسهم لهم[٣٦] ونعتقد أن هذا الإجراء قد جاء ليسد الطريق على إمكانية حصول السادة الممتلكين للعبيد على غنائم كثيرة في حالة تخصيص سهم للعبد، ولذا فإن غلق الطريق في هذا المجال من شأنه أن يحقق العدالة للمجاهدين.

من ناحية أخرى نجد أن بعض الصحابة قد اختلفوا في سلب القتيل الذي قد يكون غنيمة مجزية، فكان الرسول ﷺ يقضي بالسلب للقاتل[٣٧] وقد قضى الرسول ﷺ بالسلب للقاتل ولم يخمس السلب إذ ورد ما يفيد عنه قوله في حنين: «من قتل رجلاً فله سلبه. قال: فقتل أبو طلحة عشرين رجلاً وأخذ أسلابهم»[٣٨] وواضح أن هكذا إجراء قد جاء حافزاً للجهاد سيما وأن المسلمين قد واجهوا معركة ضارية في حنين وأوشكت الهزيمة أن تحيق بهم لولا ثبات المؤمنين.

إن الإشارات المتوفرة، تذهب إلى أن الرسول ﷺ كان يأمر ببيع الغنائم فيمن يزيد[٣٩] حفظاً لحقوق المجاهدين وغلقاً للطريق أمام من يروم الفائدة السهلة عن طريق التواطؤ، وزيادة في الاحتراز نهى عن بيع السهام من الغنيمة حتى تقسم[٤٠] ولقد استعمل على الغنائم أكثر من صحابي منعاً للغلول والتجاوز على الغنيمة، أي أن عصر الرسالة قد شهد صاحب المقاسم والقائم على الغنائم وكانوا عادة من الأتقياء

أصحاب الأمانة[٤١] وقد تشدد الرسول ﷺ بشأن الغلول من الغنائم وأوضح أن مصير المتجاوزين على مال الأمة والمجاهدين، نار جهنم[٤٢] ويعلل الشيباني وجود حالات غلول من الغنائم زمن الرسول ﷺ قائلاً: «إن الغلول فيما نرى ما كان في زمن من الأزمنة أكثر منه في زمان رسول الله ﷺ، لكثرة المنافقين والأعراب الذين يغزون معه، وهم كانوا أصحاب غلول»[٤٣].

● الاتجار بالغنائم في عصر الراشدين: ●●●●●●●●●●●●●

أحدثت حروب التحرير العربية الإسلامية، تحولات كبيرة، إذ كان لها تأثيرها الفاعل في توحيد المنطقة اقتصادياً وسياسياً، الأمر الذي نشط التبادل التجاري وأدى إلى اتساع نطاق تداول النقد والبضائع لا سيما أن العرب قد أطلقوا الذهب والفضة من الاحتكار ووضعوهما قيد التداول[٤٤]. ويتضح أن عرب المدن ولا سيما أهل مكة كانوا تجاراً وقد استفادوا من الآفاق الجديدة لتنمية ثرواتهم المكتسبة حيث نشطوا في التجارة منذ بداية حروب التحرير العربية الإسلامية[٤٥] ويلاحظ أن قدرة قريش التجارية واستثمارها للفتوح قد وسع الهوة بينها وبين القبائل مما قاد إلى التذمر والاستياء[٤٦]، وقد أرجع بعضهم أسباب انتصارات العرب إلى عدة أمور، منها «فعالية المبادلات المنظمة بفعل قانون تجاري ملائم»[٤٧] وثمة من يربط بين الأمصار وجاذبية التجارة في عصر الراشدين فيقول: «إذا كانت مطالبة القادمين الجدد بحصة تكون أقرب إلى العدل في مغانم الفتوح تحولت بسرعة إلى تحقيق فتوح جديدة فأن ذلك أدى إلى تكاثر مشاكل مدن الحاميات، لقد كانت هذه المدن تفقد طابعها العسكري وتتحول إلى مراكز حضرية مزدهرة، ثم أن تراكم سكانها فتح آفاقاً مدهشة للباعة لتأمين مواد الاستهلاك، وللتجار للاشتغال بعمليات القطع والصيرفة الواسعة المرافقة بالضرورة لتوزيع العطاء وتحويل خمس الغنائم

إلى الخزنية المركزية. . وأن التجارة المزدهرة في هذه المراكز كانت تجذب إليها الكثير من التجار المحليين من مراكز تجارية أخرى»[٤٨] وإذا كانت التجارة قد شملت الاتجار بكل ما يتيح للتاجر تنمية ثروته، فإن الاتجار بالغنائم كان في مقدمة سبل الإثراء، فمن المعروف أن الغنائم الناجمة عن تحرير العراق وبلاد الشام ومصر، كانت طائلة، وكان بعضها عظيماً بحيث لا يقبل القسمة[٤٩] إذ يظهر أن ما كانت تدره الغنائم يصل إلى الملايين، وإن ما كان يصيب المجاهدين منها مجزٍ، ولا بد من الإشارة إلى أن الجند كانوا يتجرون بالغنائم بيعا ومبادلة، فقد ورد أن الرجل في فتح المدائن كان يطوف ويقول: من معه بيضاء بصفراء، يعني ذهباً بفضة[٥٠] ومثل هذه الغنائم لا بد أن تثير العديد من المشاكل بين المحررين والتي تصل إلى خلافات حادة[٥١] وقد كان من المعقول أن يحصل تلاعب في تسجيل الغنائم وإحصائها وقسمتها، لا سيما أن عدد من يكتب ويقرأ كان قليلاً فقد جاء في أخبار فتح مدينة على الفرات أن المسلمين قد: أصابوا غنائم كثيرة ولم يكن فيهم أحد يكتب ويحسب إلّا زياد، فولى قسم ذلك المغنم[٥٢]ومن الطبيعي أن يستفيد تجار الحرب من جهل البدو والأعراب للقراءة والكتابة وأمور الحساب لتحقيق أرباح جيدة، فقد ورد أن أعرابياً قد أخذ ابنه بقيلة بعد فتح الحيرة فباعها بألف درهم، فلامه قومه فقال: «ما كنت أظن عدداً يكون أكثر من عشر مائة»[٥٣] ومع أن هذه حالة فردية إلّا أنها تقدم مؤشراً على إمكانية خداع التجار للبدو المجاهدين، الأمر الذي جعل الشيباني في مرحلة لاحقة يضع العديد من القواعد لتلافي هكذا حالات ظهرت في العهد الأموي وامتدت إلى العصر العباسي، وهذا ما سنتطرق إليه فيما بعد ونحن نتحدث عن الاتجار بغنائم الحرب في زمن بني أمية.

لقد أتيح للجند في بعض الحالات أن يغلوا من الغنائم ليحققوا فوائد

مادية[٥٤] وإذا عرفنا حيوية تجار الجملة الذين كانوا يمضون مع الجيش العربي الإسلامي ويزودونه بما يحتاج ويشترون ويبيعون الغنائم[٥٥] فمن المنطقي أن يتم التعامل مع الجند في هذا المجال، وربما تطرف بعض الجند في التجاوز على أموال أهل المدن والقرى، من دون أن تكون الدولة ملزمة بالتعويض[٥٦] وهو أمر يتيح لهم جني منافع مادية لا سيما أن معظم النشاط الاقتصادي في هذه المرحلة، كان يرتكز إلى المضاربة بالغنائم وأموالها والعمليات المصرفية التي يقتضها اقتسام الغنائم[٥٧] وإذا كان بعض الجند يختانون من الغنائم بحكم تكوينهم النفسي والاجتماعي وربما بسبب تأخر اسلامهم، فإن الأتقياء والورعين، كانوا يتمتعون بالنزاهة والأمانة، فقد جاء عن فتح دمشق أن المسلمين قد أدوا ما غنموه بدقة ولم يستحل رجل منهم أن يأخذ من النفل لا قليلاً ولا كثيراً[٥٨] ووردت إشارات بليغة عن أمانة الجند في القادسية إذ قال سعد بن أبي وقاص:

«والله أن الجيش لذو أمانة، ولولا ما سبق لأهل بدر لقلت وأيم الله - على فضل أهل بدر - لقد تبعت من أقوام منهم هنات وهنات فيما أحرزوا ما أحسبها ولا أسمعها من هؤلاء القوم»[٥٩] وعلق عمر بن الخطاب ﷺ عندما قُدم عليه بسيف كسرى ومنطقته وزبرجه قائلاً: «إن أقواماً أدوا هذا لذوو أمانة! فقال علي: إنك عففت فعفت الرعية»[٦٠].

ومع هذا ولكي تحد الدولة من التلاعب بغنائم الحرب، فقد عينت متولياً لقبض الغنائم، وسمي أيضاً بصاحب الأقباض أو المقاسم[٦١] بيد أن صاحب الأقباض كان يحدث أن يغل ويتلاعب، إذ ورد ما يشير إلى سوء تصرف شبل بن معد البجلي ثم الأحمسي وكان على قبض المغانم، الأمر الذي حدا بعمر بن الخطاب إلى مقاسمة ماله[٦٢] ومن المفيد الإشارة إلى أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يرفض أن يتجر الولاة وقد قال للحارث بن

كعب بن وهب: «ما قلاصٌ وأعبد بعتها بمائتي دينار؟ قال خرجتُ بنفقة معي فتجرتُ فيها، فقال: أما والله ما بعثناكم لتتجروا في أموال المسلمين! أدها»(٦٣) وقد فرض عمر بن الخطاب العشور على التجار لإدراكه بقيمة المردود المالي الذي يتحصل للدولة، وهنا يرد أيضاً ما يفيد بشأن الاتجار من قبل أهل الحرب والمسلمين وأهل الذمة، ما يوحي بقوة النشاط التجاري أبان الحروب، وتواجهنا روايتان بهذا الصدد، الأولى ترجع إجراء فرض العشور إلى اقتراح أهل منبج - قوم من أهل الحرب - وراء البحر إذ كتبوا إلى عمر: «دعنا ندخل أرضك تجاراً وتعشرنا. قال: فشاور عمر أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك، فأشاروا عليه به، فكانوا أول من عشر من أهل الحرب»(٦٤) بينما تعرض الرواية الثانية أن أبا موسى الأشعري قد كتب إلى عمر: أن تجار المسلمين إذا دخلوا الحرب أخذوا منهم العشر قال: فكتب إليه عمر ﷺ: خذ منهم إذا دخلوا إلينا مثل ذلك العشر وخذ من تجار أهل الذمة نصف العشر وخذ من المسلمين من مائتين خمسة، فما زاد فمن كل أربعين درهماً درهم(٦٥) واستناداً إلى هذا كانت تخصص أماكن للعشارين إذ قال زياد بن حدير عامل عمر بن الخطاب لمشرك مرّ به ومعه فرس بعد أن قوّم الفرس بعشرين ألفاً: «إن شئت أعطيناك ثمانية عشر ألفاً وأخذنا الفرس، وإن شئت أعطيتنا الألفين»(٦٦) وثمة ما يوضح وجود حالة تهرب من ضريبة العشور بطرق تعتمد الاحتيال وخداع العشارين(٦٧) وكان يحدث إعفاء تجار الحرب من ضريبة العشور، فثمة ما يفيد إعفاء عمر بن الخطاب للعديد من تجار الحرب الذين قدموا إلى المدينة بالزيت والحبوب من ضريبة العشر(٦٨) ولعل هذا الإجراء قد جاء لتنشيط الدورة الاقتصادية بسبب حاجة المدينة إلى المواد الغذائية.

وكان بمقدور القادة والولاة التصرف بكثير من الحرية وربما

التساهل في أمر الغنائم، ذلك أنهم - كانوا مسؤولين عن بيع الغنائم ولا سيما مما لم يكن من السهل قسمتها، وللقائد أن يبيعها لمن شاء بالسعر الذي يراه مناسباً، وله أن يتشدد في طلب أسعار عالية، ولكنه، قد يتساهل في السعر لأسباب خاصة، كأن يكون المشتري من أصحابه، أو إذا تعرض لمؤثرات خاصة تجعله يرضى بالسعر القليل[٦٩] ويسعفنا نص تأريخي لتعزيزهذا الحكم، فقد تمكن عمرو بن حريث أن يشتري سفطي كسرى بمليوني درهم وأن يحملها إلى الحيرة ليبيعها بأربعة ملايين درهم مكوناً ثروة معتبرة جعلت منه أحد أكبر أثرياء الكوفة[٧٠] وقد استطاع عبد الله بن عمر أن يستفيد من الاتجار بغنائم جلولاء حيث يرد ما يفيد أنه قد اقتناها بسعر زهيد، بدلالة أنه حقق بعد بيعها نسبة ربح ١٠٠٠٪ إلّا أن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ قد جعل ربحه ١٠٠٪ واسترد ما زاد من ربح لبيت المال، وقال له: وأنا معطيك أكثر ما ربح تاجر من قريش، لك ربح الدرهم درهماً[٧١] ولنلاحظ هنا دلالة قول عمر أكثر ما ربح تاجر من قريش إذ يشير إلى اتجار القرشيين في هذا المجال، وقد برر عمر إجراءه هذا بقوله لابنه: كأني شاهد الناس حين تبايعوا. فقالوا: عبدالله بن عمر، صاحب رسول الله ﷺ وابن أمير المؤمنين، وأحب الناس إليه، وأنت كذلك، فكان أن يرخصوا عليك بمائة أحب إليهم من أن يغلوا عليك بدرهم واني قاسم مسؤول..[٧٢] ولدينا ما يؤشر خروج عبدالله وعبيدالله ابنا عمر بن الخطاب في جيش إلى العراق، وأنهما مرا بأبي موسى الأشعري وهو أمير البصرة حيث رحب بهما وقال لهما أنه يريد أن ينفعهما بمال يسلفه لهما ليحملاه إلى المدينة المنورة، واقترح عليهما أن يبتاعا متاعاً من متاع العراق ثم يبيعانه بالمدينة المنورة ويؤديان رأس المال من دون الربح إلى بيت المال هناك، فرحبا بالفكرة وفعلاً ذلك، فلما قدما إلى المدينة باعا فأربحا، ودفعا المال من دون الربح إلى عمر بن الخطاب ﷺ

الذي سألهما: أكل الجيش أسلفه مثل ما أسلفكما؟ قالا: لا. فقال عمر بن الخطاب: ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما أديا المال وربحه، فأما عبدالله فسكت، وأما عبيدالله فقال: ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين هذا لو نقص هذا المال.. أو هلك لضمنا، فقال عمر: أدياه، فسكت عبدالله وراجعه عبيدالله، فقال رجل من جلساء عمر: يا أمير المؤمنين لو جعلته قراضا، فقال عمر: قد جعلته قراضا، فأخذ عمر رأس المال ونصف ربحه وأخذ عبدالله وعبيدالله ابنا عمر بن الخطاب نصف ربح المال(٧٣) وتبين أن التجار كانوا يحسنون الاستفادة من بعض الأوضاع حيث قام تجار المدينة في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بشراء الصكوك من طعام مصر الوافد عن طريق الميناء، ممن يرغب بالبيع وذلك قبل وصول الطعام من مصر، وقد حقق حكيم بن حزام ربحا قدره ١٠٠٪ من الاتجار إلّا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يجز هذا الأمر وطالب بإعادة الطعام وإرجاع الصكوك إلى أهلها، مما حدا بحكيم إلى جعل رأس المال والربح صدقة(٧٤) ويرد ما يؤكد أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد قسم بساط كسرى لعظم ثمنه واستحالة شرائه، فأصابت قطعة منه تحوي نفائس علياً بن أبي طالب رضي الله عنه فباعها بعشرين ألفاً، ولم تكن من أجود تلك القطع(٧٥) ولا شك في أن إدراك الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وجود بعض الولاة المستفيدين من مواقعهم للقيام بأعمال تجارية، قد جعله شديداً معهم(٧٦) لا بل أنه ولكي يحد من حجم الغنيمة أمر بتخميس السلب حيث ورد أن: البراء بن مالك قد صرع مرزبان الزَّارَة وأخذ سوارين كانا معه، ويلمعاً من ديباج، ومنطقة فيها ذهب وجوهر، فقال عمر: أنا كنا لا نُخمس السَلَب وإن سلب البراء بلغ مالاً، فأنا خامسه.. فكان أول سلب خمس في الإسلام(٧٧) بينما كان خالد بن الوليد قد سلّمَ الأسلاب لمن سلبها بالغة ما بلغت من قبل(٧٨) وقد حرص عمر بن الخطاب رضي الله عنه على

أن توضع الغنائم في موضعها وترد على أصحابها[٧٩]. واستمر الاتجار بغنائم الحرب في زمن الراشدين فقد جاء ان عبد الملك بن مروان قد قال بعد أن قسم له معاوية بن حديج: «فأخذت لفرسي ولنفسي ستمائة دينار، واشتريت بها جارية»[٨٠]، كما استمرت صلاحية صاحب المقاسم في الاتجار بغنائم الحرب فقد باع شريك بن سمى ابن زرارة المديني تبراً بذهب، بعضه أفضل من بعض، ثم لقيه المقداد بن الأسود، فذكر له ذلك فقال المقداد: إن هذا لا يصلح[٨١] مع بقاء حرية الخليفة في التصرف بالغنائم إذ ورد أن مروان بن الحكم قد منح خمس غنائم إحدى الغزوات في إفريقيا[٨٢] كما كان يتاح لبعض الشخصيات الحصول على العبيد عن طريق الإهداء، فقد رأى عمر بن الخطاب ﷺ عند معاذ بن جبل غلماناً فقال: ما هؤلاء يا أبا عبد الرحمن، قال: أصبتهم في وجهي هذا، قال عمر في أي وجه، قال: اهدوا إليّ وأكرمتُ بهم[٨٣] وقد عرفنا أن أسعار العبيد كانت مرتفعة وأن ثمة أسواق عديدة لبيع الرقيق في هذه الفترة، وأن الحروب كانت تدر أعداد كبيرة منهم، وأن هنالك الكثير من العبيد الذين قد كاتبوا أسيادهم على مبالغ طائلة تقع بين ٢٠-٧٠ ألف درهم لقاء الحصول على حريتهم[٨٤] وقد أسهم العبيد والموالي بقسط وافر في التجارة ومنها الاتجار بغنائم الحرب لهم أو لأسيادهم أو لهما معاً، ويظهر أن أسهامهم هذا كان منذ خلافة عمر بن الخطاب ﷺ إذ قال عمر لأهل المدينة: من تجاركم؟ قالوا: موالينا وعبيدنا[٨٥] وأنه قد صرح: يا معشر قريش لا يغلبنكم الموالي على التجارة[٨٦] كما بارك الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ عملهم التجاري بقوله: يا معشر الموالي.. اتجروا بارك الله لكم[٨٧] وقد أشارت مصادرنا إلى دور العبيد والموالي الذين قاموا بدور مهم في التجارة لا سيما المأذونين منهم ممن اتجروا برؤوس أموال ليست هينة[٨٨] وقد أشار باحث إلى هذا الدور

بقوله: وكان الموالي التجار يرافقون الجيوش في غزوتهم أو في مرابطتها في الثغور بالأعمال التجارية، وكانوا يقومون أحياناً بتزويد المقاتلة بما يحتاجونه من الأرزاق وأدوات الحرب، كانوا يشترون من المقاتلة ما يحصلون عليه من الغنائم، ولعل هذا مما كان يدر عليهم أرباحاً طائلة[٨٩].

ومن المؤكد أن دعم الدولة للتجار عن طريق القروض التي تسهم في الأعمال المالية والتجارية، قد دفع بالعملية التجارية خطوات متقدمة لتنمية الأموال الفردية، فقد كانت الدولة تمنح بعض الشخصيات مالاً للتجارة على أن يرد فيما بعد وصولاً إلى تعميق الصلة التجارية بين الأمصار والمدينة مما يفضي إلى حيوية تجارية[٩٠] كما كانت الدولة تقترض من بعض كبار التجار المال لتسيير أمور معينة تندرج ضمن مصالحها[٩١] وإذا عرفنا وجود فعالية لشركات القراض والمضاربة في هذه الفترة[٩٢] وشيوع البيع عن طريق الدفع المؤجل - كان ابن عباس وابن الزبير يأخذان الورق بمكة ويكتبان للتجار في الكوفة بالمبالغ التي لهم[٩٣] أدركنا عمق العمليات التجارية، وأصبح معقولاً استخدام هذه التسهيلات في الاتجار بغنائم الحرب التي رأينا أنها كانت من أبرز أشكال العملية التجارية في هذه الفترة.

● الاتجار بالغنائم في العصر الأموي: ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

وفي العصر الأموي، كانت الموجة الثانية من الفتوح قد جاءت بثروات واسعة كبيرة وبأعداد كبيرة جداً من الرقيق وحققت تراكماً في النقد وكان لهذه الثروة الهائلة أن جعلت النقد متدني القيمة[٩٤] وجعلت الاتجار بالرقيق الذي خصصت له أسواق عديدة في إرجاء الدولة، عملاً رائجاً[٩٥].

ويظهر أنه في هذه الفترة قد - بانت بدايات فئة تجارية بالظهور..

وقد اعتمد المتنفذون العرب ابتداءً على مواليهم وعبيدهم - المأذونين - في التجارة ولكنهم بدأوا منذ أواخر القرن الأول يشاركون بتزايد تدريجي في التجارة نتيجة تحديد أعداد المقاتلة المسجلين في ديوان الجند وبقاء أعداد كبيرة من العرب خارج الديوان بدون عطاء(٩٦) وكان من الطبيعي أن يستفيد بعضهم ويزيد من نشاطه مستعيناً بالوكلاء والموالي، ثم ساعد تحديد عدد المقاتلة من قبل المروانيين على دفع أعداد متزايدة من العرب إلى الاشتغال بالتجارة وبدت بدايات طبقة متوسطة تظهر على المسرح قبيل نهاية العصر الأموي، وكان لها دورها في إسناد الثورة العباسية(٩٧) والحق أن العبيد والموالي قد أسهموا بدور مؤثر وبارز في الأعمال التجارية(٩٨) وقد كانوا يبيعون ما يشترون للجند في الميدان، أو يصرفونه في الأسواق المحلية وقد كان هذا الشكل من التجارة مهماً وواسعاً(٩٩) وهنالك العديد من النصوص التي تؤشر دور الموالي هذا، إذ ورد أن أبا معاوية مولى عبدالله بن عامر قد أسلف المهلب من بيت المال ثلاثمائة ألف(١٠٠) كما يرد أن أبادكين مولى الجميليين من مراد.. كان يبيع إلى العطاء، وانه قد اتجر بالعطر والدقيق والدواب، وأقرض مرة مرادا سبع مائة ألف درهم(١٠١) وأن بعض الموالي كان يعمل في الصيرفة ويتجر بأموال الناس(١٠٢) ويظهر أنه كان للموالي الذين يعملون في الصيرفة، صلة قوية ببيت المال حيث يقومون بشراء وارد بيت المال من المواد العينية، (الذهب والفضة) ويقومون بالاتفاق مع الدولة بسكها نقوداً(١٠٣)، وقد استفاد الموالي تجارياً واقتصادياً من خلال علاقتهم ببعض الخلفاء والولاة. لتحقيق منافع مالية حيث أشار باحث إلى ذلك - كان أبو كثير، مولى أسلم وله صلة جيدة بعبد العزيز بن مروان عامل مصر، وكان هذا يعفى أبا كثير من عشور تجارية عند دخوله لمصر... وسأل مولى لفاخته بنت قرظة معاوية بن أبي سفيان أن يعطيه الامتيازات

للتجارة في البصرة فأعطاه ذلك، لذا انتبه بعض الموالي إلى ميزة الصلة مع العمال في رفع الإمكانات والتسهيلات التجارية، ويفهم هذا من قول المدائني: «أشرس مولى بني أسد، كان تاجراً ليوسف بن عمر»[(١٠٤)].

ويتضح أن الدولة، كانت تتجر ببعض البضائع فقد أرسل معاوية بن أبي سفيان سفاين فيها أصنام من صغر تماثيل الرجال، فمرت بصاحب العشور في الابلة وقيل له: بعث بها معاوية إلى أرض السند والهند تباع له[(١٠٥)] كما واصل التجار الاتجار بطعام مصر عن طريق الصكوك فنزعها من أيديهم مروان بن الحكم[(١٠٦)] كما حصل اتجار بالغنائم في فتح الأندلس، إذ - قدمت الأندلس امرأة عطارة فخرجت بخمسمئة رأس، وروي أن أحد العبيد هناك قد بيع بثمن بخس[(١٠٧)] ولدينا ما يشير إلى تخلف عليان ومن كان معه من التجار بالخضراء[(١٠٨)] كما أتجر الجند في فتوح بيكند بعد حصولهم على غنائم هائلة: «وقوي المسلمون بما أصابوا من غنائم بيكند، وتنافسوا في شراء السلاح حتى بلغ الرمح سبعين درهماً، وبلغ الدرع سبعمائة درهم وبلغت السيوف اثمانها على أقدارهم.. واستبدل جندي امرأة بعشرة آلاف درهم، كما أن عامة أهل بيكند يومئذ كانوا في تجارات لهم، فلما رجعوا نظروا إلى بيكند فطلبوا نساءهم وأولادهم فجعلوا يشترون من المسلمين بالمال الجزيل[(١٠٩)] ولأن أقدم تجار الجملة هم اولئك الذين كانوا يرافقون الجيوش فيزودونها بما تحتاج ويشترون غنائم الحرب[(١١٠)] فلا بد أنهم قد استفادوا من ظروف الفتوح وأحوالها، كما أنهم استفادوا مما يزيد في بيت المال أو دار الرزق من الجزية والخراج والغنائم عن طريق ابتياعه وعرضه في الأسواق[(١١١)] وقد قال أحد أصحاب خالد القسري بعد أن طالبه هشام بن عبد الملك بمبلغ مائة مليون درهم: إنما نقيك ونقي أنفسنا بأموالنا، ونستأنف الدنيا وتبقى النعمة عليك وعلينا خير من أن يجيء من يطالبنا

بالأموال، وهي عند تجار الكوفة، فيتقاعسون ويتربصون بنا فنقتل، ويأكلون الأموال[١١٢] ولنلاحظ دلالة وجود أموالهم عند تجار الكوفة، لندرك طبيعة العلاقة بين التجار والقسري وأصحابه في مجال التجارة.

ومن المهم الإشارة إلى أن الأمويين قد أولوا عناية واضحة بطرق المواصلات التي وفرت خطوط طرق ربطت بين الحجاز ونجد، وأخرى ربطت بين الحجاز ومصر والمغرب والشام والعراق واليمن[١١٣] الأمر الذي كان له دوره في تقديم العون والدعم للتجار ونشط فعالياتهم، كما كان لاقراض الدولة للتجار أثره في هذا المجال[١١٤] وبالمقابل كان التجار يقرضون الدولة عند الحاجة، فقد أقرض التجار جيش مسلمة بن عبد الملك لقتال الروم عشرين ألف دينار[١١٥] كما جاء أن العرجي كان غازياً فأصابت الناس مجاعة فقال للتجار أعطوا الناس وعليّ ما تعطون، فلم يزل يعطيهم ويطعم الناس حتى أخصبوا فبلغ ذلك عشرين ألف دينار، فألزمها العرجي لنفسه، وبلغ الخبر عمر ابن عبد العزيز فقال بيت المال أحق بهذا فقضى التجار ذلك المال من بيت المال[١١٦] ومعروف أن هذه العلاقة تعود بالفائدة على التجار الذين يمكن أن يحصلوا على الغنائم والمواد العينية بأسعار مناسبة، وإذا أضفنا إلى ما سبق وجود تسهيلات في مجال القرض والصرف واستخدام الصكوك والحوالات بين التجار[١١٧] أمكن لنا أن نفهم بعض أسباب هذه الحيوية التجارية، كما أن الضريبة على التجار قد استمرت من خلال فرض العشور عليهم في العصر الأموي بدلالة وجود العشارين في مراكز معينة كان يتحتم على تجار الحرب، من مسلمين، وأهل ذمة وغير مسلمين من دار الحرب، أن يمروا بها، مع الانتباه إلى أن الدولة الأموية قد حرصت على أن يكون العشارين من الأتقياء والنزهاء والورعين، غلقاً لأبواب التلاعب وتوخياً للعدالة في هذا الشأن[١١٨] وقد وجدت مراكز لجباية العشور في العراق وسورية ومصر،

كما وجدت في المدينة المنورة، وكانت تستوفي ضريبة العشور من أموال التجار القادمين إليها من الأمصار الأخرى التي وصلت إشارات عنهم بهذا الصدد[١١٩] ويرجح أن مقدار ما كان يجبى من التجار من عشور، قد اعتمد مبدأ المعاملة بالمثل بدلالة قول مالك عن العشور. ليس في ذلك حد معلوم[١٢٠] وإذا كان عمر بن عبد العزيز قد ألغى ضريبة العشور على التجارة الداخلية[١٢١] ربما رغبة منه في تشجيع التجار، وانه قد أمر: أن لا تعرضوا لأرباح التجار حتى يحول عليها الحول[١٢٢] فإنه بالمقابل قد أمر بعدم الفرض للتجار[١٢٣] ولعل هذا الإجراء أي عدم شمول التجار بالعطاء يتسق مع إجراءات مرحلة سابقة تقضي بمنح العطاء لمن يشترك في الجهاد، أضف أن بعض التجار كانوا لا يرغبون في أخذ العطاء، فعندما أراد أحد الولاة شمول أبناء التجار بالعطاء، صرحوا قائلين: أصلح الله الأمير، نحن قوم تجار ولا حاجة لنا بالدخول في عمل السلطان[١٢٤] وواضح أن هذا الموقف يرتبط برغبتهم في عدم التزامهم بما يترتب على العطاء من مسؤولية وواجبات لا تندرج ضمن اهتمامهم.

ومعروف أن ظروف الفتح، تتيح إمكانية للتصرف من قبل الشخصيات المتنفذة بالغنائم[١٢٥] ونكتفي بإيراد الأدلة الآتية، إذ جاء أن عبد العزيز بن مروان قد - أخذ من حسان بن النعمان، ما كان معه من السبي، وكان قد قدم معه من وصائف البربر بشيء لم ير مثله جمالاً فكان نصيب الشاعر يقول حضرت السبي الذي كان عبد العزيز أخذه من حسان، مائتي جارية منها ما يقام بألف دينار[١٢٦] كما أعطى طارق بن زياد مغيثاً الرومي مائة عبد هدية[١٢٧] كما أجاز موسى بن نصير آل مروان وآل روح بن زنباع بجوائز من الوصائف، وغير ذلك من الطرف[١٢٨] ولعل قصر التفضيل بالسهام والنفل من الغنيمة، على الرسول ﷺ وأن لاحق لغيره في ذلك، ورفض بعض المسلمين الأتقياء أخذ ثلاثين رأساً من سبي

العامة عرضت عليه من قبل أحد الأمراء[١٢٩] ما يوحي برغبته في إرساء تشريع وتذكير لتقليد نبوي، لغلق الطريق أمام التوسع بتصرف الولاة والقادة بالمنح من الغنائم.. ويظهر أن السعي إلى الغنائم، كان يثير بعض الإشكالات بين السلطة المركزية وبعض الولاة والورعين، إذ كتب زياد إلى الحكم بن عمرو بخراسان: أن أمير المؤمنين كتب إليّ أن أصطفي له صفراء وبيضاء والروائح فلا تحركن شيئاً حتى تخرج إليك. فكتب إليه الحكم معارضاً: أما بعد، فإن كتابك ورد تذكر أن أمير المؤمنين كتب أن أصطفي له كل صفراء وبيضاء - يعني الذهب والفضة - والروائع، ولا تحركن شيئاً، فان كتاب الله ﷻ قبل كتابنا بأمير المؤمنين، وأنه والله لو كانت السموات والأرض رتقاً على عبد اتقى الله ﷻ، جعل الله له مخرجاً. وقال للناس اغدوا على غنائمكم، فغدا الناس، وقد عزل الخمس، فقسم تلك الغنائم، فقال الحكم: اللهم إن كان لي عندك خيراً فاقبضني، فمات بخراسان بمرو[١٣٠] وقد حاول ابن هبيرة جاهداً أن يقنع سعيداً الحرشي بارسال الغنائم إلى الخزينة المركزية، فلم يفعل إلّا بعد أن خمس ما غنم في ميادين القتال، وإبقاء حصة خراسان من هذه الأموال التي لم يرسل منها شيئاً للشام أو للعراق، فعزله ابن هبيرة وعين والياً مطيعاً للحكومة بما يخص التصرف بالغنائم والأموال[١٣١].

وكان من الطبيعي أن توفر ظروف الفتح، إمكانية لبعض الجند في الغلول والتجاوز على الغنائم واستخدامها في مصالحهم الشخصية[١٣٢] وربما تفنن بعضهم في إيجاد سبل وطرق تعتمد الخداع لجني أرباح طائلة من الغنائم[١٣٣] وكان للتساهل في أمر من يغل ويختان - إذا وجد الغول في رحل رجل أوجع ضرباً، ولم يبلغ به أربعين سوطاً[١٣٤] ما يشير إلى عدم غلق الطريق أمام المختانين من الغنائم، أضف أن إيداع شيء من

الغنائم لمسلم في دار الحرب، وضياع هذا الشيء لا يوجب الضمان[١٣٥] يوفر فرصة للاستفادة من الغنائم.

● دور الفقه في تنظيم الإتجار بغنائم الحرب: ●●●●●●●●●●●●●

لقد كان لسلوك التجار في التعامل مع الغنائم والجند أثره وصداه العميق في توجيه الفقهاء إلى وضع معايير وأسس لتنظيم الأمور وتنسيقها بين التجار من جهة والجند والأمراء من جهة أخرى. ولعل أبرز من اهتم بهذا الأمر، محمد بن الحسن الشيباني إذ كرس صفحات طويلة تحدد العلاقة وتقننها مع التجار وما يحل لهم من الغنيمة، وتسعى لتقليص التجاوز وتحقيق أرباح بشكل لا يعتمد استغفال البسطاء من الجند الذين ترجع أصولهم إلى البدو غير العارفين بالقراءة والحساب، ويعود سبب عنايتنا بما كتبه الشيباني، إلى أنه من تلاميذ أبي حنيفة المولود في الكوفة عام ٨٠ للهجرة، وقد سمع عن شيخه وأخذ الكثير من المسائل الخاصة بموضوعنا حول التجارة والغنائم، أضف أن الشيباني ولد بواسط سنة ١٣٢ للهجرة، ونشأ في الكوفة[١٣٦] وهو أمر له دلالته، إذا عرفنا حيوية الكوفة تجارياً في هذه المرحلة، ولا بد أن قربه زمنياً من العصر الأموي ووجود حالات عملية ومشاكل واقعية، قد جعله يولي هذه العناية النظرية التي جاءت لتستجيب لتطبيقات ربما شهد امتداد بعضها إلى عصره، ومعروف لنا أن الفقه وإن كان معنياً بالجوانب النظرية ومهتماً بما هو مثالي ونموذجي، إلّا أنه يؤثر ويتأثر بالجوانب والأمور الواقعية ذات البعد التأريخي التطبيقي، فهو يتلمس هذه الجوانب والشواهد ويستجيب لها بما يشرع ويحدد من ضوابط.

وابتداءً نقول أن الشيباني قد حدد ما يحل للتجار من الغنيمة وما لا يحل حيث أشار إلى أن لا شركة للتاجر في الغنيمة بسهم أو رضخ لأنه

ليس من المجاهدين[١٣٧] ولم يحبذ قبول التاجر لشيء من طعام الغنيمة وأن أُهدي إليه من قبل أحد الجنود[١٣٨] لا بل وصل الأمر إلى قوله: ولو كان في الجند تاجر وجد في دار الحرب من هذا الخشب الخَلَنْج فعمل منه قصاعا واخونة ثم أخرجها إلى دار السلام، فأن الإمام يأخذ ذلك ويبيعه وينظر إلى قيمة الخشب غير معمول، وإلى قيمته معمولاً فيقسم الثمن على ذلك، ويعطيه حصة عمله ويجعل الباقي في الغنيمة[١٣٩] ويسري الحكم نفسه على التاجر لو أصاب معدن نحاس أو رصاص فجعل منه أباريق، وكذلك لو كان معدن ذهب أو فضة فاتخذ مما استخرج منه الأباريق[١٤٠] لا بل نجد دقة في التصرف بالغنائم أحياناً، إذ جاء ما يفيد أن عبدالله بن عمرو بن العاص - كان يأمر أهل العسكر إذا فصلوا من الدرب أن يردوا الأوتاد في الغنيمة[١٤١] كما أمر الجند إذا ذبحوا غنماً أو بقراً للأكل برد الجلود في الغنيمة[١٤٢] ويلاحظ مما سبق أنه كان بمقدور تجار الحرب أن يقوموا ببعض الصناعات التحويلية التي يمكن أن تحقق لهم الأرباح، بيد أن الاعتبارات العملية كانت توفر للتجار، فرصاً جيدة للاتجار بغنائم الحرب حيث أن التجار الذين يصيبون في أمانهم مالاً يؤمرون برده على أهله من غير أن يجبروا عليه في الحكم[١٤٣] كما كان بمقدور التاجر أن يشتري من جندي أصاب مالاً في دار الحرب، أشياء نفيسة، بيد أن الثمن يسترد من الجندي ويجعل في الغنيمة[١٤٤] ولا شك في أن مثل هذه العملية تحتمل وجود الخداع من التاجر للجندي إن كان جاهلاً بقيمه ما حصل عليه، كما يمكن أن يحدث تواطؤ بين التاجر والجندي، من حيث تقدير ثمن البضاعة التي يحصل عليها التاجر أن أُجبرا على ردها إلى الغنيمة، ولا بد من الإشارة إلى أن التاجر المسلم إذا دخل دار الحرب، يستطيع أن يدخل معه غلاماً أو غلامين لخدمته، وإذا أراد بذلك التجارة واتهم يكتفي بأن يُستحلف[١٤٥] وإذا أراد التاجر الذمي الدخول إلى دار الحرب

بأمان، يمنع من إدخال فرس أو برذون أو سلاح[١٤٦] وثمة ما يشير إلى قوة الاعتبارات العملية في الاتجار بغنائم الحرب إذ: لا بأس بأن يبيع المسلمون من المشركين، ما بدا لهم من الطعام والثياب وغير ذلك، إلا السلاح والكراع والسبي سواء دخلوا إليهم بأمان أو غير أمان[١٤٧].

وبالمقابل كانت ثمة احترازات على التاجر المسلم الذي يُدخل دار الشرك، فرساً وسلاحاً، وإن أتيح له إدخال ذلك بعد أن يحلف أن ذلك ليس للتجارة[١٤٨] ولا بد من التذكير بأن صدق النية أو سوءها يتوقفان على طبيعة التاجر المسلم وتدينه. من جهة أخرى عندما يحصل عليه المسلم المستأمن في دار الحرب، من مال، غنيمة تخمس وتقسم بين الغانمين دون التجار[١٤٩].

واستمرت الإجراءات الاحترازية للحد من التصرف بالغنائم، إذ نهى عمر بن عبد العزيز عن بيع الغنائم حتى تقسم[١٥٠] كما تقرر أن تجعل الهدية التي يتلقاها الأمير من دار الكفر فيئاً للمسلمين[١٥١] بينما عد ما جاء به المسلم إلى عسكر المسلمين في دار الحرب فيئاً وأن ادعى أن أهل الحرب قد وهبوه إليه[١٥٢] ويسري نفس الأمر على بعض الجند في دار الحرب إن جاءوا بمتاع، وادعوا أنهم اشتروه من أهل الحرب[١٥٣] وقد حرص بعض الولاة وأصحاب المقاسم على الدقة في تقسيم الغنائم احترازاً من إثارة الحساسية المالية بين الجند[١٥٤].

يتضح مما سبق أن الإتجار بغنائم الحرب، كان في المراحل المبكرة، أحد أشكال العملية التجارية، وانه من العوامل الحاسمة في تطور فئة التجار في المراحل التالية، بحيث، شهد القرن الثاني الهجري بدايات ظهور طبقة من التجار، ولا سيما في العراق بعد أن أصبح طريق التجارة من الهند إلى الخليج العربي هو الطريق الرئيسي، وكان ظهور نقد عربي مستقر وبعيار عال عونا على تنشيط الحياة الاقتصادية وخاصة

التجارة[١٥٥] ولا شك في أنَّ فئة التجار قد نمت بعد أن كانت جنينا في طور التكوين في المراحل السابقة، بحيث أن تصاعد دور فئة التجار وتفاقمه ما كان ليتم لولا الارتكاز إلى أسس النمو الطبيعي، وما كان لهذه الفئة أن تتبلور وتتألق اقتصادياً وحضارياً في العصر العباسي، من دون الاستفادة من تراكم الموروث والخبرة والانطلاق من جذور عميقة وأوضاع وظروف سابقة، مع الانتباه إلى أن ما أتاحته الأحوال الجديدة قد تضافر مع تجارب المراحل الأولى، لينضجا ويرسخا دور فئة التجار في العصر العباسي بالذات، تلك الفئة، المتنورة، الواعية ذات الخبرة العريقة، التي كان لها بالدرجة الأساسية فضل تطور وازدهار التجارة وما أحدثته من نهوض فكري وحضاري في تأريخ الأمة.

● **هوامش البحث:**

(١) ابن هشام، محمد بن عبد الملك (ت ٢١٨هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وزميليه، مطبعة البابي الحلبي، ٤ج، في قسمين، ط٢، القاهرة ١٩٥٥، ق١، ص ٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ق١، ص٥٦، ص ١٨٨.

(٣) البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف، ج١، تحقيق: محمد حميد الله، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، بالاشتراك مع دار المعارف بمصر - القاهرة - ص ٥٩ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٥هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، دار الأندلس، ٢ج، ط٢، بيروت١٩٧٣، ج٢، ص ٣٣.

(٤) المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، مكتبة المثنى عن طبعة باريز، ٦ج، بغداد ١٨٩٩/١٩١٦م، ج٤، ص ١١١. وأنظر: الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ). المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٣ج، بيروت، ج٢، ص ٥٩٨ حيث يرد ما ينم عن وجود تجارة نشطة للطائف مع العراق والشام والحبشة.

(٥) للتوسع، أنظر: رودنسون، مكسيم، الإسلام والرأسمالية، ترجمة: نزيه الحكيم، دار الطليعة - ط٢، بيروت ١٩٧٤م، ص ٤٤. ماسية، هنري، الإسلام، ترجمة: بهيج شعبان، منشورات عويدات - بيروت - باريس، ط٢، ١٩٧٧، ص٣٨. وات، مونتجمري، محمد في مكة، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية - بيروت - ص ١٩. سالم، السيد عبد العزيز، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧١م، ص ٣٥٧، ص ٣٥٩.

(٦) للمزيد أنظر: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ١٥٢.

(٧) أنظر عن التجار والتجارة وما قدمه الإسلام لهما من اسناد ودعم: ابن سلام، أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ). الأموال، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٥٣هـ، ص ٥٣٠. الشيباني، محمد بن الحسن (ت ١٨٩هـ). الاكتساب في الرزق =

= المستطاب، تلخيص محمد بن سماعة، تحقيق: محمد عرنوس، مطبعة الأنوار، ط١، القاهرة ١٩٣٨، ص ٣٧. الواسطي، اسلم بن سهل الرزاز (بحشل) (ت ٢٩٢هـ). تأريخ واسط، تحقيق: كوركيس عواد، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٦٧، ص ١٥٥. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥١هـ). صحيح البخاري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، ٩ج، بيروت ١٩٥٨م، ج٣، ص ٦٩.

(٨) البخاري، المصدر نفسه، ج٣، ص ٦٨، ص ٧٢.

وأنظر: الاصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله (ت ٤٣٠هـ). حلية الأولياء، المكتبة السلفية، ١٠ج، القاهرة - ج١، ص ٩٨.

(٩) البخاري، المصدر نفسه، ج٣، ص ٧٣. أبن سلام، الأموال، ص ١٠٢-١٠٣.

(١٠) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت ٤٥٠هـ). الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م، ص ١٣٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١٢) لقد نظم القرآن الكريم توزيع الغنيمة وفق سورة الأنفال:

﴿۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. أنظر: ابن هشام، السيرة، ق١، ص ٦٧٢. بينما نظمت سورة الحشر، الآية ٧، توزيع الفيء: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾.

(١٣) ابن هشام، المصدر نفسه، ق١، ص ٦٠٣. خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ). تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مطبعة دار الآداب، ٢ج، ط١، النجف ١٩٦٧م، ج١، ص ٢٢.

(١٤) ابن هشام، المصدر نفسه، ق١، ص ٦٦٦-٦٦٧.

(١٥) سورة الأنفال، الآية: ٢١.

(١٦) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٣٩.

(١٧) الواقدي، المغازي، ج١، ص ٣٢٣-٣٢٤.

(١٨) ابن هشام، السيرة، ق١، ١٩٢.
(١٩) ابن هشام، المصدر نفسه، ق٢، ٢٤٥.
(٢٠) المصدر نفسه، ق٢، ص ٢٤٥.
(٢١) أنظر: ابن سلام، الأموال، ص ٨٦. الواقدي، المغازي، ق٢، ص ٦٣٤، ص ٦٨٤. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ). الخراج، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٨٩-٩٠.
(٢٢) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٧.
(٢٣) البلاذري: فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م، ص ٤٧.
(٢٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٦٤.
(٢٥) للتوسع أنظر: أبن هشام، السيرة، ق٢، ص ٤٩٢، ص ٤٩٦، ص ٤٩٨. الواقدي، المغازي، ج٣، ص ٩٤٢-٩٤٣، ص ٩٤٨، ص ٩٥٧. ابن دريد، الشيخ الإمام أبي بكر الأزدي (ت ٣٢١هـ)، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المسيرة، ط٢، دار المسيرة - بيروت ١٩٧٩م، ص ٣١٠.
(٢٦) الواقدي، المغازي، ج٢، ص ٥٢٣. ابن كثير، عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ). البداية والنهاية، دار الفكر، ٨ج، بيروت ١٩٧٨، ج٤، ص ١٢٦.
(٢٧) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت ٢٨٤هـ). تاريخ اليعقوبي، المكتبة الحيدرية - النجف، ٢ج، ط ١٩٦٤، ج٢، ص ٤٦.
(٢٨) ابن سعد، محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ). كتاب الطبقات الكبير، تصحيح: إدوارد سخو - ليدن - ١٣٢١ - ١٣٤٧هـ، ج ٢، ص ٣٤.
(٢٩) المغازي، ج٢، ص ٦٩٠.
(٣٠) المصدر نفسه، نفس المكان.
(٣١) المصدر نفسه، نفس المكان.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٨٠.
(٣٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٢٣.
(٣٤) أبو يوسف، الخراج، ص ١٨-١٩.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٣٦) ابن سعد، الطبقات، ج٣، ق١، ص ٣٤.
(٣٧) مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ). صحيح مسلم، دار الفكر، ٥ج، بيروت ١٩٧٨، ج٣، ص ١٣٧٢.
(٣٨) ابن سلام، الأموال، ص ٣٠٨-٣٠٩.
(٣٩) الواقدي، المغازي، ج٢، ص ٦٨٠. وأنظر: الشيباني، محمد بن الحسن (ت ١٨٩هـ). شرح كتاب السير =

= الكبير، تحقيق: عبد العزيز أحمد، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ج٤، القاهرة ١٩٧١، ج٤، ص ١٢١٢.

(٤٠) الشيباني، المصدر نفسه، ج٤، ص ١٢١٣.

(٤١) المسعودي: التنبيه والأشراف تحقيق: عبدالله إسماعيل الصاوي، المكتبة العصرية، بغداد ١٩٣٨، ص ٢٤٥-٢٤٦. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد الكناني (ت ٨٥٢هـ). الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة، ٤ج، القاهرة، ١٣٢٨هـ، ج١، ص ٣٦٢، ص٤٠٢.

(٤٢) الشيباني، المصدر نفسه، ج٤، ص ١٢٠٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ج٤،، ص ١٢٠٩.

(٤٤) ياسين، نجمان، تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، بيت الموصل، ط١، الموصل ١٩٨٨، ص ٢٣٠.

(٤٥) الدوري، عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ط٣، دار الطليعة - بيروت - ١٩٨٠، ص١٨، ص٢٢.

(٤٦) المرجع نفسه، ص ١٨-١٩.

(٤٧) توشار، جان، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: د. علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت ١٩٨١، ص ١١٢.

(٤٨) شعبان، محمد عبد الحي محمد صدر الإسلام والدولة الأموية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٣، ص ١٨٨-١٨٩.

(٤٩) لتكوين فكرة عن الغنائم في هذه المرحلة أنظر: خليفة بن خياط، ج١، ص ١٠٣، ص ١٠٧. أبو يوسف، الخراج، ص ٤٧. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ). تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ١٠ج، القاهرة، ١٩٦٢، ج٤ ص ١٧، ص ٢٠، ص ٢٩. ابن شبة، أبو زيد عمر النميري البصري (ت ٢٦٢هـ). كتاب تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ٤ج، دار الاصفهاني للطباعة، جدة ١٣٩٣هـ، ج٣، ص ١٠٢٢. ابن بكار، الزبير، الأخبار الموفقيات، تحقيق: د. سامي مكي العاني، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد ١٩٧٢، ص ٦١٣.

(٥٠) ابن خياط، المصدر نفسه، ج١، ص ١٠٣ . الطبري، المصدر نفسه، ج٤، ص ١٧ .

(٥١) أنظر: ابن أعثم، كتاب الفتوح، ج٢، ص ١١٠. ابن خياط، المصدر نفسه، ج١، ص ١٢٤. الطبري، المصدر نفسه، ج٤، ص ١٦٠-١٦١.

(٥٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٣٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٥٤) الطبري: الجهاد من كتاب اختلاف الفقهاء، طبع: يوسف شاخت، القاهرة، ١٩٣٦، ص ٨٠-٨٦.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢١-٢٩.

(٥٦) المنقري، نصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ). وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة، ط٢، القاهرة ١٣٨٢هـ، ص ١٢٥.

(٥٧) العلي، صالح أحمد، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، ط٢، بيروت ١٩٦٩، ص ٢٦٣. وأنظر: شعبان، صدر الإسلام والدولة الأموية، هامش ص ٧٢.

(٥٨) ابن أعثم، كتاب الفتوح، ج٢، ص ١٥٠-١٥١.

(٥٩) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ١٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٠. وأنظر عن أمانة الجند: الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داؤد (ت ٢٨٢هـ) الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط١، القاهرة ١٩٦٠م، ص ١٢٨.

(٦١) الدينوري، المصدر نفسه، ص ١٢٨. الطبري، تاريخ، ج٤، ص ١٧، ص ١٩.

(٦٢) البلاذري، فتوح، ص ٣٧٨. وأنظر: ص ٤٤٨ من المصدر نفسه الذي يفيد إمكانية رجال الإدارة في التلاعب. وأنظر: العلي: التنظيمات، ص ٢٣٠-٢٣١ حيث يقدم العديد من الحالات التي تشير إلى ابتزاز الولاة للأموال من الغنائم وبيعها ومبادلتها والتي قد تصل إلى الملايين.

(٦٣) ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ). العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وزميليه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٧ج، القاهرة ١٩٦٥، ج١، ص ٤٦. وأنظر: الطبري، تأريخ، ج٤، ص ٢٢٠.

(٦٤) أبو يوسف، الخراج، ص ١٣٥.

(٦٥) ابن آدم، يحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ). كتاب الخراج، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م، ص ١٧٣.

(٦٦) ابن زنجوية، حميد (ت ٢٥١هـ). كتاب الأموال، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، السعودية ١٩٨٦، ج١، ص ١٣٣.

(٦٧) أبو يوسف، الخراج، ص ١٣٧.

(٦٨) ابن قدامة، المقدسي (ت ٦٢٠هـ). المغني، دار المنار، ٩ج، ١٣٦٧هـ، ج٨، ص ٥٢٣.

(٦٩) العلي، التنظيمات... ص ٢١٩.

(٧٠) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٣٨. ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (ت ٦٣٠هـ). الكامل في التأريخ، دار صادر - ١٢ج - بيروت ١٩٦٥-١٩٦٦، ج٣، ص ١٦.

(٧١) ابن سلام، الأموال، ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٧٢) المصدر نفسه، نفس المكان.

(٧٣) مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ). الموطأ، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، ط١، بيروت ١٩٧٩، ص ٥٧٤-٥٧٥.

(٧٤) ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله (ت ٢٤٢هـ). فتوح مصر وأخبارها، مطبعة ليدن، ١٩٢٠م، ص ١٦٦. وأنظر: اليعقوبي، تأريخ، ج٢، ص ١٧٧.

(٧٥) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٢٢.

(٧٦) ابن سلام: الأموال، ص ٢٦٩. البلاذري، فتوح، ص ٢٢١. الطبري، المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٢٠.

(٧٧) ابن سلام، الأموال، ص ٣١٠.

(٧٨) الطبري، المصدر السابق، ج٣، ص ٣٥٢.

(٧٩) المصدر نفسه، ج٤، ص ٦٥.

(٨٠) ابن عبد الحكم: فتوح أفريقيا والأندلس، تحقيق: عبدالله أنيس الطباع، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٦٤، ص ٤٨. ويلاحظ في الموضع نفسه، الضرب للفارس بسهم ولفرسه بسهمين وهو متابعة لإجراء نبوي.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٨٣) ابن سعد، الطبقات، ج٣، ق٢، ص١٢٤.

(٨٤) أنظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ). الأمامة والسياسة (منسوب إلى ابن قتيبة) مطبعة مصطفى لبابي الحلبي، ٢ج، ط١، القاهرة ١٩٣٧، ج١، ص ٢٧ (واعتمدت ط٢، القاهرة ١٩٥٧). ابن =

= عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ٩٢. ابن شبة، تأريخ المدينة المنورة، ج١، ص ٣٠٥. البلاذري، فتوح، ص ١٤٧، ص ٢٢٥، ص ٤٢١. خليفة بن خياط، ص ١١٦، ص ١١٩، ص ١٣٥، ص١٣٧-١٣٨، ص ١٤٠، ص ١٧٣. وأنظر: العلي، التنظيمات، ص ١٨٠.

(٨٥) ابن شبه، المصدر نفسه، ج٢، ص ٧٤٦.

(٨٦) المصدر نفسه، ج٢، ص ٧٤٧.

(٨٧) الكيني، محمد بن يعقوب بن إسحق. كتاب الكافي، ٨ج، تحقيق: علي أكبر الجعفري، ط٢، طهران ١٣٧٧-١٣٨٩هـ، ج٥، ص ٣١٨.

(٨٨) الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله (ت ٤٣٠هـ). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، المكتبة السلفية، ١٠ج، القاهرة بلا تاريخ، ج١ ص ٩٠. السرخسي، محمد بن أبي سهل، المبسوط، ٣٠ج، القاهرة ١٣٢٤هـ - ج ٢٥، ص ٣.

(٨٩) جودة، جمال، الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالي في صدر الإسلام، دار البشير، الأردن، ١٩٨٩، ص١١٢.

(٩٠) أنظر: مالك، الموطأ، ص ٥٧٤-٥٧٥. البلاذري، أنساب الأشراف، ج٥، تحقيق: جواتين، مكتبة المثنى - بغداد (أوفست عن طبعة القدس ١٩٣٦م)، ص ٣٩، ص ٥٨. ابن سعد، الطبقات، ج٣، ق١، ص ٤١، ص ٢٦٠، ص ٢١٨. الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٢٢١، ص ٢٥٢، ص ٤٠٤.

(٩١) البلاذري، فتوح، ص ١١٢.

(٩٢) أنظر: مالك، المدونة، ١٦ج، في ستة مجلدات، طبعة ساسي، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٣هـ - ج٤، ص ٦١. أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت ١٥٠هـ). جامع المساند، ٢ج، حيدر آباد ١٣٣٢هـ، ج٢، ص ١٩. السرخسي، المبسوط، ج٢٢، ص ١٨-١٩.

(٩٣) أنظر عن حجم الغنائم في العصر الأموي: ابن أعثم، كتاب الفتوح، ج٧، ص ٢٢١-٢٢٢، ص ٢٢٣. ابن قتيبة، الأمامة والسياسة، ج٢، ص ٦٣، ص ٦٤، ص ٦٧، ص ٧٠، ص ٨٦. أبن عبد الحكم، فتوح أفريقيا والأندلس، ص ٦٩، ص ٧٦-٧٧.

(٩٤) شعبان، صدر الإسلام والدولة الأموية، ص ١٣٢.

(٩٥) مالك، المدونة، ج١٠، ص ٣٥٣، ج١٢، ص ٩٤. ابن قتيبة، المصدر السابق، ج٢، ص ٩٩. الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ)، الأغاني، ج١ - ج١٦ طبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٣٠ فما بعد ج١٧ - ج٢٤ طبع الهيئة المصرية العمة للكتاب، القاهرة ١٩٦٩ فما بعد، ج ١، ص ٣٤٤-٣٤٥. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ). رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٦٤، ج٢، ص ١٣٣.

(٩٦) الدوري، عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤، ص ٤٢.

(٩٧) المرجع نفسه، ص٦٢، وأنظر: الدوري، عبد العزيز، الديموقراطية في فلسفة الحكم العربي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٩ بيروت ١٩٧٩، ص ٦٣.

(٩٨) أنظر: مالك، المدونة، ج٩، ص ٢١٢. الأصفهاني، الأغاني، ج٨، ص ٣٢١-٣٢٢، ج١، ص ٤١. ابن سعد، الطبقات، ج٥، ص ٢٢٢.

(٩٩) العلي، التنظيمات. . . ص ٢٦٥.

(١٠٠) الطبري، تاريخ، ج٦، ص ٣٢٠.

(١٠١) ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية (ت ٢٤٥هـ). المحبر، تحقيق، إيلزة ليختن شتيتر، المكتب، بيروت، ص ٣٤٢.

(١٠٢) المبرد، محمد بن يزيد (ت ٢٨٥هـ). الكامل في الأدب، ٤ج، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، القاهرة ١٩٥٦، ج١، ص ٣٥٥.

(١٠٣) جودة، جمال، الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالي في صدر الإسلام، ص ١١٣.

(١٠٤) المرجع نفسه، ص ١١٧.

(١٠٥) البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، تحقيق: إحسان عباس، المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٧٨، ص ١٣٠.

(١٠٦) مالك، الموطأ، ص ٥٣٥.

(١٠٧) ابن قبية، الأمامة والسياسة، ج٢، ص ٧٨.

(١٠٨) ابن عبد الحكم، فتوح أفريقيا والأندلس، ص ٧٣.

(١٠٩) ابن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح، ج٧، ص ٢٢١-٢٢٢. وأنظر: الطبري، تأريخ، ج٦، ص ٤٣٢.

(١١٠) ابن سعد، الطبقات، ج٤، ق١، ص ١٢٠، الطبري، المصدر نفسه، ج٦، ص ٢٣٣.

(١١١) الطبري، المصدر نفسه، ج٧، ص ١٤٩. وأنظر: جودة، جمال، الأوضاع... ص ١١٢.

(١١٢) الطبري، المصدر نفسه، ج٧، نفس المكان.

(١١٣) أنظر: الحربي، أبو إسحاق (ت ٢٨٥هـ). كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، تحقيق: حمد الجاسر، منشورات دار اليمامة، الرياض ١٣٨٩هـ، ص ٦٤٣، ص ٦٤٧، ص ٦٤٩، ص ٦٥٣، والعلي، صالح أحمد. طرق المواصلات القديمة في بلاد العرب، مجلة العرب، ج١١، الرياض ١٩٦٨، ص ٩٧٢.

(١١٤) الأصفهاني، الأغاني، ج١٥، ص ٥.

(١١٥) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٥، ص١١٢.

(١١٦) الأصفهاني، المصدر السابق، ج١، ص ٣٩٥. وأنظر: شعبان، محمد عبد الحي. الثورة العباسية، ترجمة: عبد الحميد حسيب القيسي، دار الدراسات الخليجية - ط١ - أبو ظبي، إذ يقول في ص ٩٧-٩٨. «إن العرب - دانوا من بعض رجال السفد وتجارهم في مرو - للتجهيز لحملة ٧٧هـ لغزو ما وراء النهر - مؤكداً أن هذا يحفظ مصالح التجار في دفع الضرائب المفروضة عليهم في حدود الخمسة بالمائة كما هي في ديار الأسلام ولا ترتفع إلى العشرة بالمائة كما هي في دار الحرب، وبهذا يستمر انتعاش التجارة بين ما وراء النهر ومرو».

(١١٧) أنظر: ابن سعد، الطبقات، ج٤ ق٢، ص ١٢٢؛ السرخسي، المبسوط، ج١٤، ص ٣٧؛ الأصفهاني، الأغاني، ج١، ص ٣٣، ج٤، ص ٣٧٢؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ج٤، ق٢، ص ١٣٢-١٣٣؛ مالك، المدونة، ج٨، ص ٣٩٦، ج٩، ص ٢٩٢.

(١١٨) للتوسع، أنظر: البطاينة، محمد ضيف الله، مالية الدولة الإسلامية في خلافة معاوية بن أبي سفيان، المجلة العربية للعلوم الإنسانية - جامعة الكويت - العدد ٢٧ - مجلد ٧ - ١٩٨٧، ص ١٣٩.

(١١٩) حسين، فالح، العشور وضرائب التجارة في صدر الإسلام - مجلة دراسات تاريخية - تصدر عن جامعة دمشق - العدد ٢٩-٣٠/ ١٩٨٨، ص ٣٧.

(١٢٠) المدونة، ج١، ص ٢٨١.

(١٢١) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، تحقيق: أحمد عبيد - بيروت ١٩٦٧م - ص ٩٩.

(١٢٢) ابن زنجوية، الأموال، ج٣، ص ٩٢٧.

(١٢٣) ابن سعد، الطبقات، ج٥، ص ٢٥٤.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(١٢٥) ابن أعثم، كتاب الفتوح، ج٦، ص ٢٩٧.

(١٢٦) ابن عبد الحكم، فتوح أفريقيا والأندلس، ص ٨١.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٢٨) ابن قتيبة، الأمامة والسياسة، ج٢، ص ٨٣. وأنظر: ص ١٠٢. وأنظر أيضاً: ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص٩٣-٩٤.

(١٢٩) ابن زنجوية، الأموال، ج٢، ص ٧١٥-٧١٦.

(١٣٠) الطبري، تأريخ، ج٥، ص ٢٥١-٢٥٢.

(١٣١) محمد عبد الحي، شعبان، الثورة العباسية، ص ١٧٤.

(١٣٢) ابن عبد الحكم، فتوح أفريقيا والأندلس، ص ٧٨.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٠.

(١٣٤) الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، ج٤، ص ١٢٠٦.

(١٣٥) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٢٠٢.

(١٣٦) الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، تحقيق: محمد زاهد الكوثري وزميله - نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية - حيد آباد - الدكن - ط٣، بيروت ١٤٠٨هـ، ص ٧٩. ومن المهم أن نشير إلى أن الشيباني قد توفى عام ١٧٩هـ.

(١٣٧) شرح كتاب السير الكبير، ج٣، ص ١١٨١، بينما يضرب له بسهم ان قاتل، ج٤، ص ١٢٧٨.

(١٣٨) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٨٢.

(١٣٩) المصدر نفسه، ج٤، ص ١١٧٧.

(١٤٠) المصدر نفسه، ج٤، ص ١١٧٩.

(١٤١) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٢٠١.

(١٤٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ١١٨٧.

(١٤٣) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٢٧٨.

(١٤٤) المصدر نفسه، ج٤، ص ١١٧٤.

(١٤٥) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٥٧٢.

(١٤٦) المصدر نفسه، المكان نفسه.

(١٤٧) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٢٤٢.

(١٤٨) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٥٧٢.

(١٤٩) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٢٧٧.

(١٥٠) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٢١٣.

(١٥١) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٢٣٨.

(١٥٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ١١٢٣.
(١٥٣) المصدر نفسه، ج٤، ص ١١٢٧.
(١٥٤) المصدر نفسه، ج٤، ص ١١٤٥، ص ١١٤٢-١١٤٣.
(١٥٥) الدوري، عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ٩٧.

عطاء الموالي في عصر الراشدين وبني أمية

محاولة تقويم جديد

أثار عطاء الموالي الكثير من الآراء بين المؤرخين المحدثين، وانصبت هذه الآراء على عطاء الموالي في عصر الراشدين حيث رأى بعضهم أن العرب كانوا متميزين عن الموالي في العطاء(١) هذا بشكل عام، بينما انصبت الآراء على عطاء الموالي في عهد الأمويين بشكل خاص، فثمة من رأى أنهم لم يكونوا ليأخذوا العطاء ولم تكن لهم عرافات خاصة، ومن قرر أن الدولة لم تجد المجال في العصر الأموي أو لم ترد إدخال الموالي في ديوان الجند، وذهب آخرون إلى أن الموالي لم يسهموا في الجيش العربي الإسلامي(٢).

إن هذه الآراء تتسم بشيء من التعميم، ويندرج بعضها في سحب الجزئي على الكلي، ولا يراعي بعضها الآخر طبيعة المكان والمرحلة التاريخية، أضف أن الشواهد والأدلة التاريخية التي عثرنا عليها في مصادرنا الأولية، تنهض لتؤكد خلاف هذه الآراء، ولكي تستقيم وتتوازن هذه الآراء وتقترب من الدقة، ارتأينا أن نحتكم إلى النصوص التاريخية، وأن نعتمد الانطلاق من عصر الراشدين أولاً لننتهي بالعصر الأموي فيما بعد، في محاولة لرسم صورة تتوفر على حقائق أكثر شمولاً بشأن عطاء الموالي في عصر الراشدين وبني أمية.

تشير الروايات التاريخية إلى أن الخليفة أبا بكر الصديق ﷺ «قد اعتمد المساواة في فرض العطاء لجميع المسلمين بما في ذلك الموالي[٣] ويظهر أنه منذ هذه الفترة ظهرت أصوات معارضة تدعو إلى التفضيل وتنادي بمنح السابقين في الإسلام أفضلية في العطاء، إلّا أنه وبتأثير قلة الأموال حينذاك ولقناعة خاصة به أجملها في قوله «أما ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة»[٤] قد أمضى قراره في التسوية في العطاء بغض النظر عن الآراء المعارضة لأجرائه، ومن الجلي أن ما سبق يرينا ظهور أصوات تقف ابتداءً ضد المساواة في العطاء، كما ترينا أن عطاء الموالي، كان مساوياً لعطاء العرب المسلمين.

وفي خلافة عمر بن الخطاب ﷺ وبعد تدفق الأموال على الأمصار والمدينة، ارتأى عمر أن يدون الدواوين ويفرض العطاء الذي اعتمد فيه شرف القرابة من الرسول ﷺ والأسبقية في الإسلام، مسّوغاً التفضيل بقوله: «لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه»[٥].

وقد رأى مؤرخ معاصر أنه على الرغم من التصنيف الذي جعل بني هاشم في رأس الأفضلية، إلّا أنه أوجد الفرصة المتكافئة للذين صنعوا الأحداث الكبيرة بمعزل عن أية اعتبارات فئوية أو اجتماعية[٦] وتظهر صرامة عمر في تطبيق هذا النظام في إجراء مفاده: «إن القوم إذا استووا في القرابة من النبي ﷺ قدم أهل السابقة منهم»[٧] ويلاحظ أن عطاء عمر للمهاجرين المشتركين في بدر كان خمسة آلاف درهم بينما كان عطاء الأنصار من أهل بدر أربعة آلاف درهم، مع الانتباه إلى أن عطاءه قد شمل كل صريح وحليف ومولى شهد بدراً فلم يفضل أحداً على أحد[٨] وهذا يعني شمول الموالي بالعطاء، كما يعني تفضيل المهاجرين على الأنصار من أهل بدر وهو أمر له دلالته البليغة، ونص أبن زنجوية

صريح بهذا الشأن: «... عن سعيد بن المسيب: أن عمر فرض لأهل بدر، للمهاجرين من العرب والموالي خمسة آلاف خمسة آلاف، وللأنصار ومواليهم أربعة آلاف أربعة آلاف»[٩] وقد استجاب عمر للتطورات والظروف الموضوعية في الأمصار فاعتمد التفضيل بعد أن ازداد عدد الروادف حفظاً لحقوق المقاتلين الأوائل مع شيء من المرونة بزيادة عطاء أهل البلاء والشجاعة من أهل الأيام والفرض المجزي لمن جاء بعد القادسية واليرموك، إضافة إلى منح الروادف من الملتحقين بالأمصار فيما بعد عطاء يقع بين (٢٠٠-٥٠٠ درهم)[١٠]، وكان يعدل ويغير في نظام العطاء وفق الاعتبارات العملية[١١] ولقد كان عمر يعتمد التفضيل على المستوى الفردي والقبلي مراعياً شرف القرابة والسبق في الإسلام وقرب وبعد القبائل عن أماكن الجهاد[١٢] وإذا كان عطاء عمر في الأمصار والقائم على التفضيل قد جوبه بتذمر واحتجاج الروادف ومن ثم احتجاج أهل القادسية بشأن تفضيل أهل الأيام[١٣] فإن هذا العطاء نفسه في المدينة قد اصطدم بمعارضة، إذ نجد من يرفض التفضيل، ونجد في نفس الوقت إصرار عمر عليه، لأنه قد أعطاه وفق شرف القرابة من الرسول ﷺ والسابقة في الإسلام، وليس على الأحساب والنسب[١٤] ويبدو أن عطاء عمر قد شمل جميع الموالي فقد ورد أن عاملاً له أعطى العرب دون الموالي فكتب إليه عمر: «... أما بعد فبحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم والسلام»[١٥] وكان يعطي سلمان خمسة آلاف درهم[١٦] بينما فرض للهرمزان دهقان الأهواز ألفين من العطاء حين أسلم[١٧] أي أوصله إلى شرف العطاء، كما فرض لسياه الأسواري وأتباعه في شرف العطاء نظير مشاركتهم الجند العربي الإسلامي في الجهاد في الجبهة الشرقية[١٨] ويبدو أن سعة أفق عمر ومرونته واستجابته للتحول والظروف الموضوعية، قد جعلته يفكر في العودة إلى التسوية في العطاء إذ قال:

«. . . لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل لألحقن أخرى الناس بأولاهم حتى يكونوا في العطاء سواءً قال فتوفى رحمه الله قبل ذلك»[١٩] ويبدو أن الخليفة عثمان بن عفان ﷺ الذي سار على نهج عمر في التفضيل، قد كان يعطي بعض الموالي ولاعتبارات خاصة إذ جعل أحدهم في شرف العطاء وزوجه من امرأة عربية[٢٠].

وإذا كانت إجراءات عمر عُنِيَتْ بمراعاة نظرة رجال القبائل للفيء[٢١] فإن اجتهاد الخليفة عثمان بن عفان ﷺ في التصرف بالفيء قد ترك أثره في تذمر ومناهضة رجال القبائل في الكوفة لسياسته المالية[٢٢].

بيد أن الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ قد انتبه إلى أهمية مراعاة مشاعر القبائل في الكوفة بشأن العطاء[٢٣] ولعل هذا يفسر لنا إلغاء نظام التفضيل في العطاء[٢٤] وقد شرع بتنفيذ هذا القرار في المدينة حال توليه الخلافة[٢٥] وساوى في عطائه بين العرب والموالي[٢٦] وطبق قرار التسوية في العطاء في الأمصار أيضاً مراعياً الظروف والتحولات[٢٧] ويتضح أن التسوية قد أثارت مخاوف قريش والمنتفعين من التفضيل في العطاء[٢٨] يعزز هذا قول طلحة بن عبيدالله والزبير بن العوام لعلي: «إنك جعلت حقنا في القسم كحق غيرنا، وسويت بيننا وبين من لم يماثلنا فيما أفاء الله علينا بأسيافنا ورماحنا وأوجفنا عليه بخيلنا ورجالنا، وظهرت عليه دعوتنا، وأخذناه قسراً قهراً ممن لا يرى الإسلام إلّا كرهاً»[٢٩] وإن عبدالله بن عباس قد كتب إلى الحسن بن علي فيما بعد: «. . . وقد علمت أن أباك علياً إنما رغب الناس عنه وصاروا إلى معاوية لأنه واسى بينهم في الفيء وسوى بينهم في العطاء، فثقل ذلك عليهم»[٣٠].

ويبدو أن سياسة علي المالية بشأن العطاء، كانت ذات تأثير مزدوج، فقد أفادت الروادف من المهاجرين الجدد إلى الأمصار، وأضرت بمصالح المهاجرين الأوائل[٣١].

وإذا انتقلنا إلى العصر الأموي، وتوقفنا عند دور الموالي في الجيش، فسنجد أن النهج الذي سار عليه أبو بكر وعمر منذ عصر الراشدين، والذي تضمن أمراً صريحاً بفرض العطاء لمن يسلم من الموالي ويجاهد مع العرب المسلمين ويسهم له بسهم من الغنائم[٣٢] قد امتد مبدئياً إلى مشاركة الموالي في الجهاد، إذ تفيد الروايات التي بين أيدينا إلى مشاركات فردية للموالي في الأحداث والوقائع السياسية حيث اشترك الموالي في تحرير بلاد الشام وأسهموا في العديد من المعارك برفقة الجيش العربي الإسلامي، ورابط بعضهم في الثغور[٣٣] لتمتد مشاركتهم بشكل جماعي في العصر الأموي فقد شارك موال لزيادة بن أبيه في موقعه كربلاء[٣٤] بينما كوّن الموالي ربع الجيش الذي أسهم في واقعة الحرة[٣٥] وكونوا مجموعة في معركة مرج راهط[٣٦] وكان لهم دورهم في الحروب ضد الخوارج إذ اشترك ألف مولى أرسلهم الحجاج لهذا الغرض[٣٧] بينما قاتلت مجاميع من الموالي في جيش المهلب بن أبي صفرة ضد الخوارج[٣٨] واشترك أكثر من مولى في فتوح خراسان ومرو وبخارى حيث ضم جيش قتيبة بن مسلم الباهلي العديد من الموالي، كما اشتركوا في فتح جرجان وطبرستان[٣٩] وثمة ما يؤكد مشاركة الموالي في تحرير شمال إفريقية وإسهامهم بغزوات عديدة مع الجند العربي المسلم[٤٠].

أما مسألة عطاء الموالي في العصر الأموي، فثمة ما يفيد أن معاوية وعبد الملك وسليمان قد فرضوا العطاء للموالي[٤١] وتتواتر الروايات على الفرض للموالي ففي العراق كانوا يستلمون عطاءً، إذ يرد ما يفيد بفرض عبد الملك بن مروان لأحد الموالي في شرف العطاء[٤٢] وكان سعيد بن جبير يأخذ عطاءه من الحجاج الذي زاد في عطائه[٤٣] وكان ليزيد بن أبي مسلم ديوان وفرض له الحجاج ألفين من العطاء[٤٤] وأسهم الموالي في

جيش المفضل بن المهلب بن أبي صفرة سنة ٨٥هـ في الفتوح وسجلوا في الديوان واستلموا عطاء[٤٥] ولدينا ما يفيد أن أتباع حيان النبطي قد أسهموا عام ٩٦هـ مع الجيش العربي في خراسان، وكانوا سبعة آلاف من الموالي الذين استلموا عطاءً[٤٦] ولدينا إشارات عن استلام الموالي للعطاء في بلاد الشام وأنه قد كان لهم ديوان فعندما حدث توتر بين عبد الملك بن مروان والروم البيزنطيين ولجأت إلى الروم أعداد وجماعات، نادى منادي عبد الملك: «من أتانا من العبيد الذين كانوا مع أولئك القوم فهو حر، وله أن نثبته في الديوان، فانفض إليه خلق منهم، فكانوا ممن قاتل مع سحيم، وأنه فرض لهم، وجعل لهم ربعاً على حدة فهم يسمون الفتيان إلى اليوم»[٤٧].

واستمر الموالي في الحجاز يستلمون عطاءً فقد فرض عبد الملك بن مروان لموالي محمد بن الحنفية[٤٨] بينما فرض سليمان بن عبد الملك العطاء لموالي قريش[٤٩] واستمروا في استلام العطاء في خلافة هشام بن عبد الملك بن مروان[٥٠] مع ملاحظة أن موالي الأمويين أنفسهم قد تمتعوا بالعطاء[٥١] ويلاحظ أن ديوان بلال الحبشي قد ارتبط مع الأحابيش بديوان خثعم[٥٢] وفي مصر فرض للموالي[٥٣] لا بل نجد هنا من فرض له في شرف العطاء مثل عبد الرحمن بن يخنس الذي قتل أبن الزبير وصار عريف موالي تجيب[٥٤] والأكثر من هذا نجد أن الموالي الجدد بمصر قد نالوا عطاءً في خلافة مروان بن محمد[٥٥].

وفي فتوح شمال إفريقية والأندلس، نجد الموالي يأخذون عطاءً فقد: «... كتب عبد الملك إلى موسى - بن نصير - يعلمه أنه قد فرض لجميع ولده في مئة، وبلغ به هو إلى المئتين، وفرض في مواليه، وأهل الجزاء والبلاء ممن معه خمس مئة رجل ثلاثين ثلاثين»[٥٦] كم أن الوليد بن عبد الملك «... صب على موسى الخلع ثلاث مرات وأجازه

بخمسين ألف دينار، وفرض لولده جميعاً في الشرق وفرض لخمس مئة من مواليه»[٥٧].

ويظهر أن الخليفة عمر بن عبد العزيز قد جعل العرب والموالي في الرزق والكسوة والمعونة والعطاء سواء غير أنه جعل فريضة المولى المعتق خمسة وعشرين ديناراً[٥٨] وهو إجراء ينسجم مع سياسته التي تقضي بمنع العطاء عن العرب الذين لا يريدون أن يقاتلوا، ومنحه للمسلمين من غير العرب الذين دخلوا الجيش جنوداً محاربين[٥٩] ولا بد من الإشارة إلى وجود أعداد من العرب من سكان المدينة لا يستلمون عطاءً[٦٠]، وأن العرب المسلمين قد رأوا الموالي لا يتمتعون بكفاية عسكرية، يوضح هذا قول المختار لإبراهيم بن الأشتر يوم خازر: «... إن عامة جندك هؤلاء الحمراء، وإن الحرب إن ضرستهم هربوا، فاحمل العرب على متون الخيل وأرجل الحمراء أمامهم»[٦١].

بعد هذا لنا أن نتساءل: على أي المصادر اعتمد المؤرخون المحدثون الذين رأوا أن الموالي لم يكونوا يستلمون عطاءً ولم يسجلوا في ديوان الجند في العصر الأموي؟...

لقد وردت رواية تفيد بأن رجال القبائل وأشراف الكوفة، رفضوا إشراك الموالي والعبيد في العطاء الذي منحه لهم المختار بن أبي عبيد الثقفي إذ قالوا له: «... عمدت إلى موالينا وهم فيء أفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعاً فاعتقنا رقابهم نأمل الأجر في ذلك والثواب والشكر، فلم ترضَ لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا»[٦٢]، والحق أن هذه الرواية خاصة بالكوفة فحسب ولا تشمل بقية أمصار الدولة، مع الانتباه إلى أن وضع الكوفة خاص واستثنائي، وإنها قد عانت من مشاكل اقتصادية منذ عصر الراشدين، وبالتحديد منذ خلافة عمر الذي عالج بدقة نزعات رجال القبائل واستجاب للتحول والتطورات الخاصة بتركيب مجتمع

الكوفة في مجال الفيء الأمر الذي راعاه الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ عندما انتبه إلى وضع أحوال المهاجرين من الروادف، وفي ظل ظروف اقتصادية صعبة كظروف الكوفة، يكون مفهوماً رفض الكوفيين مشاركة الموالي لهم في العطاء في هذه المرحلة بالذات لا سيما أن الفتوح في جبهتهم كانت قد توقفت، ولم يكن غريباً معارضة وتشدد الكوفيين في مجال الفيء منذ عصر الراشدين، وهو موقف استمر طيلة الفترة الأموية[٦٣] الأمر الذي يرينا أن هذه الرواية تعبر عن موقف مرتبط بمرحلة تاريخية معينة، وبمصر عربي إسلامي في ظل ظروفه الخاصة، ولا تعبر عن سياسة الدولة في حجب العطاء عن الموالي، وإنها تفصح عن نظرة رجال القبائل، بدلالة أن الدولة قد فرضت العطاء للموالي في أماكن أخرى، ،أن نصيب موالي الكوفة من العطاء قد أخذ بنظر الاعتبار من قبل الدولة في مراحل تالية لزمن الرواية أعلاه - كما رأينا في الشواهد التي قدمناها في الفقرات السابقة، وعليه فإن سحب موقف خاص على ما هو عام، لا يقدم الحقيقة التاريخية، كما أن سحب الجزئي على الكلي دون مراعاة الأحوال وتبدل الظروف، لا يرقى إلى تقديم طبيعة ما كان حقاً.

أما الرواية الثانية فتفيد أن وفداً من الموالي قد جاء إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز من خراسان وقال أحدهم له: «. . . يا أمير المؤمنين، عشرون ألفاً من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق»[٦٤]، وقد أورد باحث معاصر أن راوي هذه الرواية علي بن مجاهد، معروف بالتدليس ووضع الروايات، التي لم يكن لها واقع تاريخي[٦٥] ولنا أن نقول بأن هذه الرواية خاصة بخراسان فقط وأن ما أوردناه من قبل يشير إلى استلام الموالي للعطاء في خراسان وإلى تسجيلهم في ديوان الجند أضف أن هذه الرواية تحكي حالة عن مرحلة ولا تحددها وهي لا تستقيم مع الحقائق التي تشير إلى استلام الموالي للعطاء في خراسان نفسها، والأهم من هذا أن

الروايات التي أوردناها كانت تؤكد استلام الموالي للعطاء ولا تقول بعدم استلامهم له، بدلالة أن عمر بن عبد العزيز قد ساوى بين العرب والموالي في العطاء، وثمة فرق بين عدم استلام العطاء، وبين رفع الموالي إلى درجة المساواة، وهو ما أقرته إجراءات عمر بن عبد العزيز صراحة، وأشارت إليه مصادرنا بوضوح.

بعد هذا يمكن أن نقرر أن العطاء بين العرب أنفسهم لم يكن واحداً في عصر الراشدين، وأن الموقف من التسوية في العطاء قد جوبه برفض ومعارضة، كما أن التفضيل هو الآخر قد اصطدم بمعارضة من لم يحبذه، وفي كل هذا كان لكل مجموعة أسبابها في الرفض أو القبول وهي أسباب تنطلق من قناعات معينة، وإذا كنا قد رأينا تفاوتاً في عطاء العرب المسلمين أنفسهم بحكم الأسس التي وضع العطاء بموجبها، فليس غريباً أن يعمّ هذا الأمر الموالي بدورهم، مع ملاحظة أن إسلام الموالي لم يكن واحداً وفي فترة زمنية واحدة، وأن قربهم وابتعادهم عن السلطة والأحداث قد أسهما في تحديد مسألة العطاء أضف أن للموقف السياسي أثره في هذا الأمر، ولا بد أن تنسحب هذه الأمور على الموالي بحكم اندماجهم في المجتمع ومؤسسات الدولة وأن يتفاوت عطاء بعضهم عن بعض، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن التفضيل في العطاء لم يكن بدعة اخترعها الأمويون، بدلالة أن ما أوردنا من نصوص يشير إلى ذلك بجلاء، لا بل إن العصر الأموي قد شهد تسجيل الموالي في الديوان أسوة بالعرب وأنهم قد استلموا عطاءً حدد بموجب دورهم في الدولة ومجريات الأحداث، ولذا فإن مراجعة الأحكام والآراء التي قد قالت بغير ذلك مسألة ضرورية، لأن ما لدينا من نصوص تنهض لتواجه تلك الآراء التي نرى بأنها خضعت للروايتين اللتين أوردناهما بشأن عطاء الموالي وتسجيلهم في الديوان، وتقدم أدلة ترسخ القناعة بوجود ديوان للموالي واستلامهم للعطاء في العصر الأموي، وهو

ما أردنا تأكيده في هذا البحث الذي سعى للخروج عن المألوف في الآراء والانطلاق من نصوص ترسخ فكرتنا عن عطاء الموالي في عصر الراشدين وبني أمية.

● هوامش البحث:

(١) صالح، د. محمد أمين، النظم الاقتصادية في مصر والشام في صدر الإسلام، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين الشمس، ١٩٧١، ص ١١٢.

(٢) أنظر: الدوري، د. عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، ط٣، بيروت ١٩٨٠، ص ٤٢. العلي، د. صالح أحمد، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، ط٢، بيروت، ١٩٦٩، ص ٩٧. الراوي، ثابت إسماعيل، العراق في العهد الأموي من الناحية السياسية والادارية والاجتماعية، بغداد، ١٩٦٥، ص ٢١٠. عمر، د. فاروق، طبيعة الدعوة العباسية، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٣٢.

(٣) أنظر: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ). الخراج، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٤٢. أبن حنبل، أبو عبدالله بن أحمد بن محمد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، كتاب الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨، ص ١١٠. ابن زنجويه، حميد (ت ٢٥١هـ). كتاب الأموال، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، السعودية، ١٩٨٦، ج٢، ص ٥٣٨.

(٤) أبو يوسف، المصدر نفسه، نفس المكان.

(٥) أبو يوسف، المصدر نفسه، نفس المكان، وأنظر: ص ٤٧.

(٦) بيضون، د. إبراهيم، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٩، ص ٩١-٩٢.

(٧) البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ). فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨، ص ٤٣٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٢.

(٩) الأموال، ج٢، ص ٥٢٢.

(١٠) أنظر: ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت ٦٣٠هـ). الكامل في التاريخ، دار صادر، ج١٢، بيروت (١٩٦٥-١٩٦٦)، ج٢، ص ٥٠٣.

(١١) للتوسع في تنظيمات عمر بن الخطاب بشأن العطاء، أنظر: ياسين، د. نجمان. تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٩١، ص ٢٣٦ - ص ٢٤٨.

(١٢) المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، مكتبة المثنى عن طبعة باريس، ج٦، بغداد ١٨٩٩-١٩١٦، ج ٥، ص ١٦٨-١٦٩.

(١٣) ابن الأثير، الكامل، ج٢، ص ٥٠٣.

(١٤) أبو يوسف، الخراج، ص ٤٣، وأنظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ). تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ج١٠، القاهرة ١٩٦٢، ج٣، ص ٦١٣، وط ١٩٦٦-١٩٧٠. ابن الأثير، المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٠٢.

(١٥) البلاذري، فتوح، ص ٤٤٣.

(١٦) ابن حنبل، كتاب الزهد، ص ١٥٠.

(١٧) ابن آدم، يحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ). كتاب الخراج، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩. ص ٦٠.

(١٨) البلاذري، فتوح، ص ٣٦٦.

(١٩) أبو يوسف، الخراج، ص ٤٦. وأنظر: أبن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ). الأموال، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٥٣هـ. إذ جاء في ص ٢٦٤: «... سمعت عمر يقول: لئن عشت إلى هذا العام المقبل لألحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا بياناً واحداً».

(٢٠) ابن شبة، أبو زيد عمر النميري البصري (ت ٢٦٢هـ). كتاب تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ج٤، دار الأصفهاني للطباعة، جدة ١٣٩٣هـ، ج٣، ص ١٠٦٥.

(٢١) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٣٠٢، ص ٣٠٤.

(٢٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٥، مطبعة الجامعة، القدس، ١٩٣٦، ص ٢٨. الطبري، المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٢٦.

(٢٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٢، تحقيق: محمد باقر المحمودي، دار التعاون للمطبوعات، بيروت ١٩٧٤، ص ٣٨٠.

(٢٤) ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن أعثم (ت ٣١٤هـ). كتاب الفتوح، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، ج٨، الهند ١٩٦٨-١٩٧٥، ج٤، ص ١٤٩. وأنظر: أبن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن الحسين (ت ٦٥٦هـ). شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء =

= الكتب العربية، ج١٧، القاهرة، ١٩٥٩، ج٧، ص ٣٧-٣٨-٤٠-٤١-٤٢.

(٢٥) ابن أبي الحديد، المصدر نفسه، ج٧، ص ٣٧-٣٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٩٧. وأنظر: ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي (ت ٢٣٠هـ). كتاب الطبقات الكبير، تصحيح: إدوارد سخو، ليدن، (١٣٢١-١٣٤٧هـ)، ج٦، ص ١٥٦. ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، (ت ٣٢٨هـ). العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وزميليه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج٧، القاهرة، ١٩٦٥، ج٢، ص ١١٣.

(٢٧) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٥٤١. ابن أعثم، كتاب الفتوح، ج٢، ص ٢٤٨. وأنظر: المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: يوسف أسعد داغر، دار الأندلس، ج٤، بيروت ١٩٧٣م، ج١ و ج٢، ص ٣٧١.

(٢٨) ابن أعثم، المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٤٨. المسعودي، المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٥٣.

(٢٩) ابن أعثم، المصدر نفسه، ج٧، ص ٤١. المسعودي، المصدر نفسه، ج٤، ص ١٤٩.

(٣٠) الطبري، تاريخ، ج٣، ص ٦١٤. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٢، ص ١٩٧-٢٠٣.

(٣١) الطبري، المصدر نفسه، ج٤، ص ١٨٦.

(٣٢) الطبري، المصدر نفسه، ج٣، ص ٥٧١، ط ١٩٦٦-١٩٧٠. ابن عساكر، علي بن الحسين بن هبة الله، تهذيب التاريخ الكبير، ج٧، تهذيب: عبد القادر بدران وزميله، دمشق، (١٣٣٠-١٣٣٢هـ)، و(١٣٤٩-١٣٥١هـ)، ج٣، ص ٢٦، ص ٨٥، ص ١٨٥، ج٥، ص ٤٢، ج٦، ص ١٦٩.

(٣٣) الطبري، المصدر نفسه، ج٥، ص ٤٢٩، ط (١٩٦٦-١٩٧٠).

(٣٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٤، ق٢، القدس ١٩٣٨م، ص ٣٥.

(٣٥) ابن خياط، خليفة، تأريخ خليفة بن خياط، ج٢، تحقيق: د. سهيل زكار، دمشق ١٩٦٧م، ج١، ص ٣٢٦.

(٣٦) الطبري، تاريخ، ج٦، ص ٢٤٢، ط (١٩٦٦-١٩٧٠).

(٣٧) ابن أعثم، كتاب الفتوح، ج٦، ص ٣١٩.

(٣٨) الطبري، المصدر السابق، ج٦، ص ٣١٢، ص ٣١٥، ص ٤٢٩، ص ٤٤٤. ط ١٩٦٦م.

(٣٩) ابن عساكر، تهذيب، ج٤، ص ٦٨.
(٤٠) الطبري، المصدر السابق، ج٧، ص ٧٩، ص ١٣٥، ط (١٩٦٦-١٩٧٠).
(٤١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ٤٠٠. وأنظر: عطاء الحسن البصري في ابن سعد، الطبقات، ج٥ ص ٢٥٦.
(٤٢) ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية (ت ٢٤٥هـ). المحبر، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، المكتب التجاري، بيروت، ص ٣٤١.
(٤٣) ابن أعثم، كتاب الفتوح، ج٧، ص ١٦١.
(٤٤) البسوي، يعقوب بن سفيان، كتاب المعرفة والتاريخ، ج٣، تحقيق، د. أكرم ضياء العمري، بغداد ١٩٧٤، ج١، ص ٦٠٦.
(٤٥) شعبان، محمد عبد الحي، الثورة العباسية، ترجمة: عبد المجيد حسيب القيسي، دار الدراسات الخليجية، ط١، أبو ظبي، ص ١١٧ - ص ١١٩.
(٤٦) المرجع نفسه، ص ١٢٢.
(٤٧) البلاذري، أنساب، ج٥، ص ٣٠٠.
(٤٨) ابن سعد، الطبقات، ج٥، ص ٧٩، ص ٨٣.
(٤٩) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح، تاريخ اليعقوبي، ج٢، تحقيق: M.Thanisma، ليدن ١٩٦٩، ج٢، ص ٣٥٨.
(٥٠) ابن عساكر، تهذيب، ج٢، ص ٢٦٢.
(٥١) المصدر نفسه، ج٣، ص ٤٠٧.
(٥٢) ابن سعد، الطبقات، ج٣، ق١، ص ١٦٦.
(٥٣) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ١٠٦، ط (١٩٦٦-١٩٧٠). وأنظر: ابن عساكر، تهذيب، ج٧، ص ٢٠٣.
(٥٤) الكندي، محمد بن يوسف، كتاب الولاة والقضاة، تحقيق: Rhubon Cust بيروت ١٩٠٨.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٩٠.
(٥٦) ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، (ت ٢٧٦هـ). الإمامة والسياسة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ج٢، ط/ القاهرة ١٩٣٧م، وط٢، القاهرة ١٩٥١، ج٢، ص ٦٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٠.
(٥٨) ابن سعد، الطبقات، ج ٥، ص ٢٧٧.
(٥٩) شعبان، الثورة العباسية، ص ١٥٥.
(٦٠) ابن سعد، المصدر السابق، ج ٥، ص ٢٥٤. البلاذري، أنساب، ج ٥، ص ٣٥٧.

(٦١) المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في الأدب، ج٤، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، القاهرة، ج ٢، ص ٦١-٦٢.

(٦٢) الطبري، تاريخ، ج ٦، ص ٤٣-٤٤.

(٦٣) أنظر: جودة، جمال محمد، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط١، الأردن ١٩٧٧م، ص ٨٧-٨٨، ص ١٣٧-١٣٨، ص ١٦٦-١٦٧.

(٦٤) المصدر السابق، ج ٦، ص ٥٥٩، اليعقوبي، تاريخ، ج ٢، ص ٣٦٢.

(٦٥) جودة، جمال محمد، الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالي في صدر الإسلام، دار البشير، الأردن، ١٩٨٩، ص ١٤١.

استقرار العرب في العراق:

ظهور الملكيات والقرى في عصر الراشدين وبني أمية

لا شك أن استقرار العرب في العراق يعود إلى فترة بعيدة سبقت الإسلام، فابتداءً نجد أن النبط الذين عنوا بالأرض والفلاحة، يعودون بجذورهم إلى أصول عربية قديمة[١] ويظهر أن حركة القبائل العربية نحو أطراف وريف العراق، كانت مرهونة بالتخلخل السياسي فيه، ومحكومة بظروف المجاعات والقحط في شبه الجزيرة العربية، ويتضح هذا من هجرة قبائل كبيرة ومؤثرة في الأحداث إبان الاحتلال الساساني، إذ اندفعت قبائل عربية عديدة للاستقرار فيه[٢].

لقد أكد الرسول ﷺ إن لا هجرة بعد الفتح، إنما جهاد ونية[٣] وربط الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بين الهجرة وفرض العطاء إذ ورد عنه قوله: ومن أسرع إلى الهجرة أسرع به العطاء، ومن أبطأ عن الهجرة أبطأ عنه العطاء، ولا يلومن رجل مناخ راحلته[٤] وقد شجعت الخلافة في عصر الراشدين، الاستقرار والتحضر والانضمام إلى الجماعة ومفارقة حياة البادية والتشرذم الفردي، أضف أن بعض كبار الصحابة قد ربط بين العطاء والانخراط في صف الجماعة[٥] مع ملاحظة أن الهجرة صوب الأمصار كانت طوعية[٦] ويبدو أن حروب التحرير العربية الإسلامية وما جاءت به على المستوى المادي والمعنوي،

كانت عامل جذب للقبائل العربية نحو العراق، الأمر الذي يبين لنا زيادة عدد سكان البصرة والكوفة.

وفي العصر الأموي، كان التبدي يعني عدم الهجرة إلى الأمصار بغض النظر عن تسجيل المهاجر في الديوان، إلتحق أم لم يلتحق[٧] أي أن الهجرة لم ترتبط بالعطاء بالضرورة، بيد أن الخليفة عمر بن عبد العزيز ﷺ أعاد العلاقة بين الهجرة والعطاء شريطة أن يشارك المهاجر في الجهاد، وكتب بهذا الصدد إلى الأمصار: «وأما الهجرة فإنا نفتحها لمن هاجر من أعرابي فباع ماشيته، وانتقل من دار إعرابية إلى دار الهجرة وإلى قتال عدونا، فمن فعل ذلك فله أسوة المهاجرين فيما أفاء الله عليهم»[٨].

ومن المهم الانتباه إلى إشارات ترد وتفيد أن الهجرة إلى الأمصار ومنذ عصر الراشدين، كانت قد اتخذت اتجاهاً جماعياً، وآخر فردياً[٩].

• ظهور الملكيات في العراق: ••••••••••••••••••

شهد عصر الراشدين، ظهور ملكيات للكثير من المهاجرين إلى العراق، فقد أقطع عمر بن الخطاب ﷺ بعد تحرير العراق نافع بن الحارث بن كلدة أرضاً من موات البصرة[١٠] كما أقطع بعض الأراضي المحدودة في الكوفة لطلحة وجرير بن عبدالله والربيل بن عمرو[١١] أضف إلى ذلك إقطاعه المخرمية وهي قريبة من بغداد لمخرم بن شريح من بني الحارث بن كعب[١٢] وهنا نجد أن الأراضي ترتبط بأسم من اقطعت له، وعموماً فأن قطائع عمر في العراق، كانت بسيطة، ولكن الكوفة شهدت توسعاً في منح القطائع إبان خلافة عثمان بن عفان ﷺ ولا سيما من الصوافي المجاورة للمدينة[١٣] وهو أمر أثار عدم راحة عند القبائل بسبب ان هذه القطائع، كانت لأشخاص من قريش ومن كبار زعماء قبائل اليمن في الكوفة، ويرد في مصادرنا ما يؤيد سعة هذه الأراضي

التي وصل بعضها إلى قرية أو أكثر[١٤] كما شهدت البصرة منح القطائع من الأرض الموات إذ نال عثمان بن أبي العاص أرضاً عرفت بشط عثمان وكانت كثيرة الغلات بعد الإحياء[١٥] وأقطع الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ من صوافي العراق فقد أعطى أرضاً لكردوس بن هانئ الكردوسية، وأخرى لسويد بن غفلة الجعفي[١٦].

وفي العصر الأموي، حصل توسع أكبر في منح القطائع من صوافي العراق إذ يرد ما يفيد أن معاوية بن أبي سفيان قد وضع يده على الكثير من الصوافي والضياع وأعطى بعضها لأتباعه المقربين[١٧] ويتضح أن معاوية وعماله على العراق قد توسعوا كثيراً في منح القطائع من موات البصرة[١٨] وقد تمتع زياد بن أبيه بصلاحيات واسعة في منح القطائع من موات البصرة للعديد من الشخصيات الموالية للأمويين وكان يشترط إحياء الموات[١٩] وهذا يعني ضمناً أن هذه الأراضي الواسعة الممنوحة لأشراف القبائل قد إنتشرت في ضواحي وريف البصرة وإن كبار زعماء القبائل أفادوا من ذلك بالدرجة الأساس.

وتشير مصادرنا التاريخية إلى قطائع واسعة وكثيرة أقطعها عبد الملك بن مروان، والحجاج بن يوسف الثقفي وإليه على العراق، للموالين والأتباع المؤيدين، وأقيمت المستقرات الزراعية فيها وحفرت الأنهار[٢٠].

ويلاحظ أن هذه الفترة قد وضعتنا أمام أكثر من مسؤول عينته الدولة للأشراف على القطائع في العراق[٢١]وأن هذه القطائع كانت تسحب من أصحابها إن لم يتم الإحياء ولدينا شواهد كثيرة على هذا الشأن[٢٢] ومع أن قطائع البصرة من الموات عموماً[٢٣] فقد عرفت البصرة الكثير من كبار ملاكي الأراضي الذين احتفروا الأنهار[٢٤] حتى قيل أن أنهار البصرة قد وصل عددها إلى ١٢٠ ألف نهر[٢٥] كما أن بعض قطائع ملاكين معينين قد توزعت على أنحاء شتى من العراق[٢٦].

وإذا كان الأقطاع من أسباب ظهور الملكيات في العراق كما أسلفنا، فأن شراء أراضي الموات كان من أسباب اتساع الملكيات الزراعية أيضاً[٢٧] وكانت المصادرة والاستحواذ بالقوة من مصادر امتلاك الأراضي في العراق[٢٨] كما كان الإلجاء من وسائل تعزيز وسعة الملكيات الزراعية[٢٩] ويظهر أن إقبال العرب على امتلاك الأرض والتوسع في إحياء الموات، قد فرض ضرورة الاستقرار في القرى والضياع التي ارتبط بعضها بأسماء بعض القبائل[٣٠] وكانت بعض الأراضي تدار عن طريق الوكلاء، وبعضها الآخر يدار مباشرة، ويظهر أنّ المدائن كانت ومنذ فترة مبكرة مركزاً لاستقرار عربي[٣١] وأن ما جاورها كان مستقراً للعديد من القبائل العربية[٣٢] كما أن واسط والنيل، كانتا مركز استقرار قبلي عربي[٣٣].

● ظهور القرى: ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

تذهب العديد من الروايات التاريخية، إلى أن العرب بدأوا الاستقرار في القرى منذ عصر الراشدين، وتحديداً في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ وفي فترة مبكرة من هذا العصر[٣٤] أضف إلى ذلك أن الاستقرار قد حصل للعرب وعوائلهم في الكثير من المسالح في العراق[٣٥] وهو ما يشير إلى الامتداد والانتشار العربي، وتؤكد روايات أخرى نزول العرب في العصر الأموي في قرى وضياع عراقية واستقرار زعماء القبائل مع قبائلهم فيها[٣٦] وكانت هذه القرى مركز استقرار مختلف القبائل العربية من الجزيرة واليمن. ولا بد أن يكون للقبائل العربية اليمنية المهاجرة إلى العراق والتي تمتلك موروثاً معروفاً في مجال الزراعة والأرض، الأثر في الأقبال على العمل الزراعي المرتكز على الاستقرار، ولا شك أن هذا الاستقرار في بعض القرى قد شمل العرب مع مواليهم وأتباعهم[٣٧] كما أن شمال العراق شهد امتداد واستقرار القبائل العربية منذ

فترة مبكرة من العصر الأموي[٣٨] مع ملاحظة أن الطابع الحركي للقبائل البدوية المتأثرة بظروف الجفاف، قد استمر باتجاه البصرة والكوفة في العصر الأموي، ويكفي أن نشير إلى أن أعداد الأعراب والبدو كان يصل عندما يداهمهم الجفاف إلى ستة وثلاثين ألفاً في واحدة من المجاعات في ولاية خالد القسري[٣٩] وقد ظلت المراعي الخصبة عامل إغراء واستقطاب القبائل العربية[٤٠].

لقد اتسم الاستقرار بطابعه القبلي ابتداءً، وكان للعطاء والغنائم أثرهما في ازدياد الهجرة إلى الأمصار وبضمنها العراق، كما أن التطورات بشأن العطاء في العصر الأموي جعلت أهميته تتناقص بعد إسقاط عطاء الذرية وانحسار دور الغنائم بعض الشيء، وهي أمور ساعدت على استقرار العرب وقبائلهم على الأرض مصدراً للرزق وبديلاً اقتصادياً عن العطاء والغنائم ولا سيما في الفترات المتأخرة من العصر الأموي، ولا بد أن يرافق هذا الاستقرار اضمحلال قوة العصبية القبلية واتساع قاعدة التعريب، ولعل ما ساعد على هذا، أن التكوين البشري في العراق يرجع إلى أصول عروبية قديمة،ومن المؤكد أن الإسلام قد بدأ الانتشار بين السكان لا على مستوى المدن فحسب، وإنما على مستوى الضياع والقرى بتأثير الاستقرار والامتداد في عموم الأماكن فيه، وأدّى فعله المؤثر في الاختلاط والتفاعل والتعريب بشكل متكامل، أي أن التعريب كان مرحلة لاحقة لنشر الإسلام الذي أملى علاقة عضوية بين العقيدة الإسلامية والثقافة العربية بحيث تكامل الإسلام مع التعريب في اتساع الامتداد والاستقرار العربي في العراق.

● مصادر البحث ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

■ ١ - **الأصطخري، ابراهيم بن محمد الفارسي** (ق ٤هـ) - الأقاليم، تحقيق: ج، مولر غوتا (أوفسيت مكتبة المثنى/ بغداد). - - مسالك الممالك، تحقيق: دي غويه، مطبعة بريل، ليدن ١٩٢٧ (أوفسيت مكتبة الصدر - طهران).

■ ٢ - **الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين** (ت ٣٥٦هـ) الأغاني، دار الكتب المصرية، ١٨ج، القاهرة ١٩٢٧-١٩٦١.

■ ٣ - **البكري، عبدالله بن عبد العزيز** (ت ٤٨٧هـ) معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق: مصطفى السقا، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٤ج، القاهرة، ١٩٥٤.

■ ٤ - **البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر** (ت ٢٧٩هـ) - أنساب الأشراف، ق٢، نسخة إستانبول، رقم ٥٩٧-٥٩٨ (السليمانية). ج٤، ق١، نشر: ماكس شلوزنجر، القدس ١٩٧١ (أوفسيت مكتبة المثنى بغداد)؛ ج٤، ق٢، نشر: ماكس شلوزنجر، القدس ١٩٣٨ (أوفسيت مكتبة المثنى بغداد). - فتوح البلدان، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٦م.

■ ٥ - **البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي** (ت ٤٥٨هـ) السنن الكبرى، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٠ج، حيدر آباد، الدكن١٩٥٢م.

■ ٦ - **الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل** (ت ٤٢٩هـ) تاريخ غرر السير، مكتبة الأسدي، طهران ١٩٦٣.

■ ٧ - **الجاحظ، عمرو بن بحر** (ت ٢٥٥هـ) - البخلاء، تحقيق: أحمد العوامري وعلي الجارم، دار الكتب المصرية، ٢ج، القاهرة ١٩٣٨. - البلدان، نشر: صالح أحمد العلي، مطبعة الكوفة،

بغداد - مستل من مجلة كلية الآداب ١٩٧١م. - الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي، ٧ج، القاهرة، ١٩٤٥م.

■ ٨ - **ابن حجر، أحمد بن علي** (ت ٨٥٢هـ) الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة بالقاهرة، ودار صادر ببيروت ١٣٢٨هـ، ٤ج (أوفسيت مكتبة المثنى، بغداد).

■ ٩ - **ابن حوقل، محمد بن علي** (ت ٣٥٦هـ) صورة الأرض، دار مكتبة الحياة/ بيروت.

■ ١٠ - **الدينوري، أحمد بن داؤد** (ت ٢٨٢هـ) الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٦٠م.

■ ١١ - **ابن الزبير، أحمد بن الرشيد** (ق ٥هـ) الذخائر والتحف، تحقيق: محمد حميد الله، الكويت ١٩٥٩م.

■ ١٢ - **ابن سعد، محمد** (ت ٢٢٠هـ) الطبقات، تحقيق: برونو ميسنر، طبعة بريل، ٧ج، ليدن ١٣٣٨هـ، منشورات مؤسسة النصر.

■ ١٣ - **الشيباني، محمد بن الحسن** (ت ١٨٩هـ) شرح كتاب السير الكبير، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٨م.

■ ١٤ - **الصولي، محمد بن يحيى** (ت ٣٣٦هـ) أدب الكتاب، تحقيق: محمد بهجة الأثري، الطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤١هـ.

■ ١٥ - **الطبري، محمد بن جرير** (ت ٣١٠هـ) تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ١٠ج، القاهرة ١٩٦٦-١٩٧٠م.

■ ١٦ - **ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبدالله** (ت ٢٥٧هـ) سيرة عمر بن عبد العزيز، تحقيق: أحمد عبيد، دار الفكر، ط٣، دمشق ١٩٦٤م.

■ ١٧ - **ابن عبد ربه، أحمد بن محمد** (ت ٣٢٧هـ) العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، ٣ج، القاهرة، ١٩٤٠م.

■ ١٨- **أبو عبيد، القاسم بن سلام** (ت ٢٢٤هـ) الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٨هـ.

■ ١٩ - **أبو عبيدة، معمر بن المثنى** (ت ٢٠٩هـ) النقائض، تحقيق: انتوني آشلي بيفان، مطبعة بريل، ٢ج، ليدن ١٩٠٥-١٩١٢م (أوفسيت مكتبة المثنى/ بغداد).

■ ٢٠ - **ابن الفقيه، أحمد بن محمد الهمداني** (ت ٢٩٠هـ) مختصر كتاب البلدان، تحقيق: دي غويه، مطبعة، ليدن ١٣٠٢هـ (أوفسيت مكتبة المثنى/ بغداد).

■ ٢١ - **ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم** (ت ٢٧٦هـ) المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، ط٢، القاهرة ١٩٦٠.

■ ٢٢ - **المبرد، محمد بن يزيد** (ت ٢٨٥هـ) الكامل في الأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة نهضة مصر، ٤ج، القاهرة، ١٩٥٦م.

■ ٢٣ - **المسعودي، علي بن الحسن** (ت ٣٤٥هـ) - التنبيه والاشراف، م٨، نشر: دي غويه، ليدن ١٨٩١م. - مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، ٤ج، بيروت ١٩٦٥م.

■ ٢٤ - **نصر بن مزاحم** (ت ٢١٢هـ) وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة المدني، ط٢، القاهرة ١٩٦٢م.

■ ٢٥ - **أبو هلال العسكري، الحسن بن عبدالله** (ت ٣٦٥هـ) الأوائل، تحقيق: محمد السيد الوكيل، نشر: أسعد طرابزوني، المدينة المنورة، ٩٦٦م.

■ ٢٦ - **وكيع، محمد بن خلف بن حيان** (ت ٣٠٦هـ) أخبار القضاة، تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي، مطبعة الاستقامة، ٣ج، القاهرة ١٩٤٧م.

■ ٢٧ - **ياقوت بن عبدالله الحموي** (ت ٦٢٦هـ) - معجم البلدان، منشورات مكتبة الأسدي، ٦ج، طهران ١٩٦٥م.

■ ٢٨ - **يحيى، بن آدم القرشي** (ت ٢٠٣م) الخراج، تحقيق: أحمد محمود شاكر، المطبعة السلفية، ط٢، القاهرة ١٣٤٨هـ.

■ ٢٩ - **اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح** (ت ٢٨٤هـ) - تاريخ، دار بيروت، ٢ج، بيروت ١٩٦٠. - مشاكلة الناس لزمانهم، تحقيق: وليم ميلورد، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٦٢م. البلدان، مذيل بكتاب الأعلاق النفسية لأبن رستة (تحقيق: دي غويه، مطبعة بريل ليدن ١٨٩١م)، (مطبعة اوفسيت مكتبة المثنى - بغداد).

■ ٣٠ - **أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم** (ت ١٨٢هـ) الخراج، المطبعة السلفية، ط٤، القاهرة ١٣٩٢هـ.

- **هوامش البحث:**

(١) المسعودي، التنبيه والأشراف، ص ٣٧-٣٨.

(٢) ابن سعد، الطبقات، ج٧، ق١، ص ٤٧، البلاذري، أنساب الأشراف، ق٢، ص ٨٥٣، اليعقوبي، تاريخ، ج١، ص ١٦٢، ص ٢٠٣، الطبري، تاريخ، ج٢، ص ٥٥، أبو عبيدة، النقائض، ج١،، ص ٤٦٢-٤٦٣، ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٢، ص ٢٠، البكري، معجم ما استعجم، ج١، ص ٥٢، ج٣، ص ١٠٤٢، الثعالبي، تاريخ، ص ٥١٤، ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص ٦٥٢.

(٣) الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، ج١، ص ٩٤، أبو عبيدة، الأموال ص ٣١١.

(٤) أبو عبيدة، المصدر نفسه، ص ٣١٩، البيهقي، السنن الكبرى، ج٦، ص ٣٤٩.

(٥) البلاذري، فتوح، ص ٥٦٨، أنساب، ج٤، ق٢، ص ١٢٤، الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٣٩.

(٦) البلاذري، أنساب، ق٢، ص ٧٨٨.

(٧) الشيباني، شرح، ج١، ص ٩٥.

(٨) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص ٩٥.

(٩) الطبري، تاريخ، ج٥، ص ٤٢٩.

(١٠) ابن آدم، الخراج، ص٢٥، ص ٧٤، ابن سعد، ج٧، ق١، ص٣، البلاذري، فتوح، ص ٤٣٠.

(١١) الطبري، المصدر السابق، ج٣، ص ٥٨٩.

(١٢) ياقوت، معجم، ج٤، ص ٤٤١، ابن حجر، الإصابة، ج٣، ص ٤٨٧.

(١٣) أبو يوسف، الخراج، ص ٦٢، ٦٣، أبو عبيد، الأموال ص ٣٩٩-٤٠٠، الطبري، المصدر السابق، ج٣، ص ٨٥٩.

(١٤) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٦٧، البلاذري، فتوح، ص ٣٣٥-٣٣٦، أبو عبيد، المصدر نفسه، ص ٣٩٣، أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ١٤٥.

(١٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٤٥، ابن سعد، الطبقات، ج٧، ق١، ص٢٩١، ياقوت، معجم، ج٤، ص ٢٩١.

(١٦) الطبري، تاريخ، ج٣، ص ٥٨٩.

(١٧) اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص ٢٣٣، الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٩.

(١٨) البلاذري، فتوح، ص ٤٤٤، ص ٥٥٦، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ص ٥، الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص ١٩٨.

(١٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٤٧، ص ٤٤٣، ابن سعد، الطبقات، ج ٧، ق ١، ص ٩، ابن قتيبة، المعارف، ص ١٧٨، ياقوت، معجم،، ج١، ص ٦٤٦.

(٢٠) البلاذري، فتوح، ص ٤٤٣، ص ٤٤٤، ص ٤٤٥، ص ٤٤٧، أنساب، ق٢، ص ٢٢٨، ج٤، ق٢، ص ١٥٨، ج٥، ص ٢٨.

(٢١) البلاذري، فتوح، ص ٤٤٧، أنساب، ق٢، ص ٧٨٥.

(٢٢) أنظر: ابن آدم، الخراج، ص ٨٧، أبو عبيد، الأموال، ص ٤٠٧، البلاذري، فتوح، ص ٤٤٥.

(٢٣) الأصطخري، مسالك، ص ٨٢، أقاليم، ص ٤٥، ابن حوقل، صورة، ص ٢١٢، ٢١٥.

(٢٤) البلاذري، فتوح، ص ٣٥٩-٣٦٠، اليعقوبي، مشاكلة، ص ١٧، ابن قتيبة، المعارف، ص ٣٢١، الجاحظ، البخلاء، ج٢، ص ٧٨، الطبري، تاريخ، ج٧، ص ١٥١-١٥٢.

(٢٥) الأصطخري، مسالك، ص ٨٠-٨١، أبن حوقل، ص ٢١٢، الجاحظ، البلدان، ص ٥٠١.

(٢٦) ابن الزبير، الذخائر والتحف، ص ٢٠٧، اليعقوبي، مشاكلة، ص ١٧.

(٢٧) البلاذري، فتوح، ص ٤٤٤، أنساب، ق ٢، ص ٩٧٨، الطبري، تاريخ، ج٥، ص ٥٢٢، وكيع، أخبار القضاة، ج١، ص ٣٤٨.

(٢٨) البلاذري، أنساب، ق ١، ص ١٥٠، ص ٩٣، وكيع، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٠٢.

(٢٩) البلاذري، فتوح، ص ٣٦٠.

(٣٠) الطبري، تاريخ، ج ٥، ص ٧٩، ٥٥٧.

(٣١) المصدر نفسه، ج٥، ص ٦٠٥.

(٣٢) الأصطخري، مسالك، ص ٨٧، ياقوت، معجم، ج٤، ص ٤٤٦.

(٣٣) البلاذري، أنساب، ق٢، ص ١٧١، الطبري، تاريخ، ج٧، ص ٣٠٥.

(٣٤) البلاذري، فتوح، ص ٣٠٤، ص ٤٦٢، الطبري، المصدر نفسه، ج٥، ص ٣١١، ج٦، ص ١٢٣-١٢٤، ابن الفقيه، البلدان، ص ١٣٨، ابن قتيبة، المعارف، ص ٣١٧، ابن حجر، الإصابة، ج٣، ص ٤٧٨، ياقوت، معجم، ج٣، ص ٦٩٨، ج٤، ص ٤٤١.

(٣٥) البلاذري، فتوح، ص ٢١١، المبرد، الكامل، ج١، ص ٢٠، اليعقوبي، البلدان، ص ٢٧٠، أبن سعد، الطبقات، ج٧، ق٢، ص ٦٧، الطبري، تاريخ، ج٥، ص ٣٤-١٣٥.

(٣٦) ابن سعد، المصدر نفسه، ج٦، ص ١٠١، ج٧، ق٢، ص ٦٧، البلاذري، فتوح، ص ٣٤٧، اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ٣٠٨، الطبري، تاريخ، ج٥، ص ٥٦٩، ج٦، ص ٩٤، ج٧، ص ٢٥٤، الدينوري، الأخبار الطوال، ص ٢٦٠، الأصفهاني، الأغاني، ج٦، ص ٦٥، ص ٦٨، المسعودي، مروج، ج٢، ص ٦٣.

(٣٧) الطبري، تاريخ، ج٧، ص ٤٦١-٤٦٢.

(٣٨) البلاذري، أنساب، ق٢، ص ٨٦-٨٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ق٢، ص ٢٨٩.

(٤٠) اليعقوبي، البلدان، ص ٣٠٩، ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٢٢٠.

تجار العراق في عصور الإزدهار الإسلامي

دراسة في التكوين والدور الحضاري

لا شك أن التجارة نشاط حيوي ومهم قام به العرب في مختلف المراحل التاريخية، فهي ذات جذور عميقة في حياتهم، وذات تأثير بالغ في حياة الفرد والمجتمع عبر العصور القديمة التي شهدت الحضارات العربية الأولى، والعصور التي شهدت نهوض وتألق الحضارة العربية الإسلامية فيما بعد، ومن المؤكد أن الإسلام قد أعلى شأن التجارة المتسمة بالنظافة والأمانة وتثمير المال الطهور ودعّم وأسند التاجر، واتضح هذا الإسناد للتجارة في آيات قرآنية كثيرة وفي إجراءات النبي محمد ﷺ وأقواله بهذا الصدد، ومعروف أن حروب التحرير العربية الإسلامية التي وحدت المنطقة وأوقفت نزيف الذهب والفضة، ونقلت تداولها من الاحتكار الأجنبي إلى التداول العام ووضعهما بين أيدي سكان البلاد، قد قادت إلى تطورات موضوعية أملت من جملة ما أملته، بزوغ وسطوع نجم فئة التجار بوصفهم فئة مميزة في العراق وخاصة في المراحل الأخيرة من العصر الأموي، وإبان العصر العباسي،ويظهر أن هذه الفئة المتوسطة قد دعمت العباسيين في دعوتهم، الأمر الذي أتاح لها في أعقاب ذلك الكثير من الفرص

والمجالات الواسعة التي بوأتها مكانة بارزة لتكون في مقدمة من يمثل الحضارة العربية الإسلامية.

ويتضح الإقرار بقوة وتأثير فئة التجار، في بناء بغداد عاصمة العباسيين، إذ راعت الدولة في البناء والتأسيس من جملة ما راعت، أمر هذه الفئة الحيوية، فجاء موقع العاصمة متميزاً من الناحية التجارية، ولوحظ الاهتمام الشديد ببناء الأسواق في بغداد، وتنظيم الرقابة وظهور عمل المحتسب في هذه الأسواق، وهذا شأن يثير الانتباه وربما يحيلنا إلى اعتراف الدولة العباسية بدور فئة التجار وما ينتظرها من مهام حيوية.

إنّ الموقع الجغرافي الوسطي للدولة العباسية على مفرق الطرق التجارية العالمية التي كانت ترد فيها بضائع أقطار الشرق الأقصى والهند إلى أوروبا، قد حدد الأهمية البارزة لهذه الدولة في تجارة الترانزيت العالمية. ولكن ما كان يتمتع بالأهمية الأكبر بالنسبة لاقتصاد الخلافة، هو العلاقات التجارية بين الأقطار المختلفة التي كانت تؤلف كيان هذه الأمة الواسعة، الواقعة بين المحيطين الكبيرين: الهندي والأطلسي، والتي كانت تغتسل بأربعة بحار - المتوسط، والأسود، والأحمر، والبحر العربي في خاصرة البصرة - وكانت قاعدة التبادل التجاري النشيط الواسعة،هي الإنتاج الحرفي المتطور والاستغلال المتقدم للثروات الطبيعية(١).

وكان لتعدد وسائل الدفع والنشاط الحاد في ضرب النقود وسرعة نقلها واتساع نطاق عمليات القروض المصرفية والإقبال على الاستهلاك الناجم عن اتساع العمران في المدن، الأثر في ازدياد نشاط التبادل التجاري، وإلى حيوية الإنتاج الزراعي والصناعي، وإلى تخفيض قيمة المعادن الثمينة وبالتالي إلى ارتفاع الأسعار خلال مدة طويلة، ذلك

الغلاء الذي يسانده تدفق المعادن الثمينة - النقود - بصورة أقوى وأهم من ازدياد حجم الإنتاج على الرغم من التقدم التقني الذي تحقق في هذا المجال، وارتفاع الأسعار، إنما تستفيد منه طبقة التجار وأوساط القصور، وتركز الثروة في يد التجار يدفعهم إلى السعي لاستثمار ثروتهم، وإلى عقد صفقات تجارية كبيرة تضيف ثروة إلى ثروتهم، وأما أوساط القصور فإنها تستنزف قسطاً معتبراً من الثروة المتوفرة وتغذي حياة البذخ عن طريق الضرائب وبواسطة أرباب المصارف الذين يتعاملون معها[٢].

لقد تكونت طبقة من التجار تمتلك الأموال الطائلة، وقدّرت ثروات البعض بالملايين، وظهرت فئة رأسمالية نشطة كوّنت أنواعاً من الشركات، مثل شركة الضمان - تشبه شركة المساهمة - وشركة المفاوضة، حيث تبقى رؤوس الأموال مستقلة - وشركة الوجوه، وتكون اختصاصاً بين التجار من المجهز - الذي يستعين بالوكلاء ويجمع البضائع من جهات عدّة دون أن يغادر مركزه - والركاض - وهو الكثير الأسفار المتعامل مع بلدان مختلفة بعد دراسة أوضاعها - والخزان - الذي يركّز على أنواع تشبه الاحتكار إضافة إلى السماسرة[٣].

يشير الجاحظ إلى ثروة التجار والتفاوت في مردود العمل بينهم وبين أصحاب المهن البسيطة فيقول: «ولم أرَ شواء قط بلغ حال اليسار والثروة وكذلك ضراب اللبن والطيان والحراث وكذلك ما صغر من التجارات والصناعات، ألا ترون أنّ الأموال أكثر ما تكون عند الكتّاب وعند أصحاب الجوهر وعند أصحاب الوشي والأنماط، وعند الصيارفة والحناطين وعند البحريين والبصريين، والجلاب أبداً والبيازرة أيسر ممن يبتاع منهم»[٤].

ويلاحظ أن بعض المتصوفة قد عدّ التجارة من اعمال الأخيار

والأبرار كما فعل أبو طالب المكي[٥] مما يجعلنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين فئة التجار والمتصوفة في العصر العباسي؟

من جانب آخر تكيف الفقه الإسلامي للأوضاع الاقتصادية الجديدة التي سمحت بالتعامل دون الاصطدام بقوانين الشريعة، فقد وضع محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ) كتاباً في المكاسب هو **(الاكتساب في الرزق المستطاب)** عدّ فيه التجارة أحد النشاطات الاقتصادية المباحة، كما وضع كتاباً في **(المخارج والحيل)** أعده دليلاً للتجار العراقيين يُمَكِنُهُمْ من تفهم شامل لرؤية الإسلام في التعامل التجاري، وعالج الشيباني العلاقات التجارية بين دار الإسلام ودار الحرب في كتابه **(السير)**[٦] وقدم الجاحظ في كتابه **(التبصر بالتجارة)** العديد من النصائح للتجار بضرورة البيع بالربح القليل وحذّر من البيع بالدين وعدم اليأس من التجارات، كما لمّح إلى بعض قوانين العرض والطلب[٧] وقد كرّس الجاحظ رسالته **(مدح التجار وذم السلطان)** للتأكيد على الأمان والكرامة والاستقلال كمزايا يتمتع بها التجار تجاه عدم الأمان والشعور بالذلة والامتهان عند الذين يخدمون السلطان ممن يعمل في الوظائف الحكومية ودافع عن تقوى التجار ومعرفتهم كردّ على الذين يهاجمونهم[٨] كما أولى الغزالي (ت ٥٠٤هـ) اهتماماً بالتجارة ترد في مؤلفاته التي قدمت صورة التاجر المثالي ودافعت عن التجارة كوسيلة يعد بها المرء نفسه لثواب الآخرة بوصفها كسباً مشروعاً[٩]، وفيما بعد خصص أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي (عاش في القرن السادس الهجري) كتاباً أسماه **(الإشارة إلى محاسن التجارة)** قدّم فيه الكثير من النصائح العملية للتجار وبحث في معرفة جيد الأعراض ورديئها وتزييف وغشوش المدلسين وحقيقة المال وأنواعه واستثماره والكشف عن رديئه وفاسده وعن الأحجار الكريمة والأفاوية والأنسجة والأبسطة

والمحصولات الموسمية والأقوات وعن الدواب مثل الخيل والبغال والماشية، وضمّ الكتاب فقرات في تحصيل الأموال واكتسابه بالمبالغة والاحتيال ووصايا أخرى نافعة للتجار إضافة إلى ضرورة حصول التجار على معلومات عن أسعار السوق وتسليم البضاعة وخزنها وعن الإدارة المالية والتجارية وعن أصناف التجار(١٠).

وتجدر الإشارة إلى أن الدولة كانت تشجع التجار فهي السوق الأعظم وأم الأسواق كلها(١١) وكان لإعفاء بعض الخلفاء للتجار من بعض الرسوم وتقديم مكافآت مالية لهم الأثر في تطور التجارة، وهناك إشارات إلى أن الواثق قد أمر بإلغاء ضرائب العشر على البضائع الواردة عن طريق البحر الصيني، كما منح التجار مساعدات نقدية، وكان المعتصم قد ساعد تجار الكرخ الذين ذهبت أموالهم في حريق كبير(١٢)

ولقد ارتفع شأن التجار اقتصادياً ومعنوياً، يؤيد هذا عناية الجغرافيين والرحّالة بالتجارة ومسالكها البرية والبحرية وأوضاع البلاد الاقتصادية ومواردها وأصناف البضائع والمعاملات التجارية، إذ وصف الجغرافيون المنتوجات المحلية وسجّلوا ملاحظاتهم تسهيلاً للتجار(١٣) وقد انعكست مغامرات التجار في أسفارهم من خلال حكايات (ألف ليلة وليلةٍ) والتي تعكس اهتماماً بالتاجر الذي يركب المخاطر ويسافر بعيداً ليستثمر أمواله(١٤). ويعلق أحد الباحثين على ذلك بقوله: «إنّ المغامرات الأسطورية للسندباد البحري التي دخلت في مجموعة - ألف ليلة وليلة - إنما كانت تعكس النشاط التجاري للتجار العباسيين في البحار الجنوبية، وكما هو مفترض فإن السندباد بلغ مدينة كال في ملقا، ومن شبه الجزيرة كانوا ينقلون الذهب والقصدير، وكان التجار المسلمون في سومطرة بخاصة يحصلون على بضائع كثيرة ثمينة جداً، كما كانوا يحملون منها الذهب والتوابل والمواد العطرية والنباتات والكافور، وفي بورنيو

الشمالية كانوا يحصلون على اللؤلؤ، أما في جزر الفلبين فعلى الذهب والعاج[١٥].

ويلاحظ أنّ كبار التجار قد جمعوا ثروات طائلة من التجارة، ففي البصرة بلغت ثروة أحد التجار عشرين مليون دينار[١٦] وبقي ابن الجصاص تاجر المجوهرات الشهير ببغداد موسراً بالرغم من أنّ المقتدر صادر منه ستة عشر مليون دينار[١٧] ويتضح أن ابن الجصاص كان يتعامل بسلع الترف فقط كالجواهر والرياش وكانت له صلات بالأمير الطولوني الذي قال عنه: «لعن الله ابن الجصاص افقرني في السعر»[١٨].

وكانت له صلاته بالخلفاء العباسيين في بغداد وعن طريق صلاته تلك وبيعه الجواهر والرياش للحكام وذويهم جمع ثروة ضخمة، وصار له نفوذ واسع يمكنه من تهديد الوزير والتأثير عليه[١٩] وقد وجد في ميناء سيراف الذي تمر به صادرات وواردات إيران من التجار الذين امتلك كل واحد منهم أكثر من أربعة ملايين دينار[٢٠] ويذكر ابن حوقل أنه قد لقي تاجراً في سيراف أيضاً يملك ثلاثة ملايين دينار[٢١]

يبيّن الدوري بأن التجار «كانوا يستعملون السفاتج - جمع سفتجة - للدفع في البلاد الأخرى، وتقوم بدور الحوالات وصكوك المسافرين، كما يستعملون الصكوك للدفع أو للكمبيالات، وكانت السفاتج والصكوك تقبل من قبل التجار حتى خارج الأراضي الإسلامية[٢٢] وأوضح ابن حوقل بأنه قد رأى صكاً كتب بدين على التاجر محمد بن سعدون بأودغشت من أعمال مراكش باثنين وأربعين ألف دينار وشهد عليه العدول[٢٣].

وكانت معاملات الاعتماد تحصل بين الدولة والتجار، ففي أوقات الضائقات المالية، وعند تأخر جباية الضرائب، كانت الدولة تقترض من

التجار فقد نصح وزير المعتضد إبنه ونائبه علي بن عيسى أن يقترض من التجار[٢٤]، وعندما يقترض الوزير من التجار يقدم لهم ضماناً بالدين، فكان علي بن عيسى يعطي التجار سفاتج على الواردات، مؤجلة تصرف حينما يحل موعدها[٢٥] وقد كان التجار يأخذون فائدة على ما يقرضونه للدولة، وعلى السفاتج التي يصرفونها[٢٦]، ويلاحظ أنَّ الجهابذة قد استفادوا من قيام صلات مع كبار موظفي الدولة، وكانت هذه الصلات تضر أحياناً بمصلحة الدولة عن طريق الاختلاس والتلاعب فقد ذكر «أن الوزير ابن الفرات نصب سنة ٢٩٦هـ يوسف بن فنحاس وهارون بن عمران الجهبذين وأسند إليهما كل الأموال المصادرة من ابن المعتز وأنصاره دون يد صاحبي بيت المال العامة والخاصة، ولكنه أفرد ابن فرجون كاتبه بمحاسبتهما والاستبقاء عليهما وكان يحاسبهما ولا يرفع إلى الدواوين شيئاً من حسابهما، وعندما سجن ابن الفرات بعد وزارته الأولى، اعترف لمؤنس الحاجب، صاحب بيت المال، بأنه بقي قبل يوسف بن فنحاس وهارون بن عمران ٥٤٦، ٤٧٠,١ درهماً، فقبض مؤنس منهما تلك البقية ومضى الأصل كله لا يعرف في أي شيء صرف، وكان مبلغه فيما ظنّه الكاتب نحو مليون دينار، وفاز ابن الفرات بجميعها ولم يقم بها حجة عليه، ولكن هذا لم يرضِ الوزير الجديد علي بن عيسى٣٠٠-٣٠٤ هـ فأمر بإحضار ابن فنحاس وابن عمران وطالبهما بما أودع ابن الفرات، وبعد ضغط شديد اعترفا بأنه بقي عندهما مائة ألف درهم لحساب ابن الفرات، ولكن علياً ألحّ حتى ألزمهما بمائتي ألف درهم[٢٧] يبدو أن ابن فنحاس وابن عمران كانا يديران شركة مصرفية ببغداد.

وكان التجار قد خصصوا سوقاً مفردة لكل طائفة منهم[٢٨] الأمر الذي يشير إلى التخصص.

ويذهب باحث معاصر إلى أن نشاط التجار كان يمثل الأساس الذي

يقوم عليه الازدهار الاقتصادي، مؤكداً بأن صاحب الأعمال يعمد إلى إقامة صناعة وتشغيل العمال فيها، وتوفير المواد الأولية وتقديم القروض، كما يذهب مقرراً بأن التاجر الكبير متعلم، ونحن نستطيع أن نتصوره مستغرقاً في مراجعة دفاتر حساباته وفي تحرير رسائله ومعالجة أوراق الاعتماد، ولا بد أن التجار يعرفون عن الشفرة والرسائل السرية وهم يعلمون الأرقام الهندية التي جرى تعميمها في الكتب العلمية ثم بين العلماء وفي أوساط التجار، وإلى جانب هذه الثقافة العملية، كثيراً ما يتمتع التاجر الكبير بحظ كبير من الثقافة الحقيقية، لا بل أن التاجر الكبير يقوم بدور هام في فعل الخير والإحسان ورعاية المعوزين في الجماعة، وهو أيضاً يسهم في تمويل تكاليف تحسين وتوسيع المعابد - المساجد والبِيَعْ والكنائس - ويمد بالمال المؤسسات الخيرية، وهذه المؤسسات تشمل أيضاً في الإسلام إنشاء مؤسسات ذات فائدة عمومية مثل المدارس والفوارات، وهو يقدم المأوى والضيافة للطلاب والعلماء كما يفتح أبواب منزله للحجاج ولعابري السبيل والتجار الأثرياء من اليهود في الأسكندرية والقاهرة، كانوا يقدمون الفدية لتحرير اليهود الذين وقعوا في أسر القراصنة، ومع أن التاجر الكبير يتمتع بمكانة اجتماعية مرموقة قد تجعله يتقلد منصباً رسمياً، وربما تقلد الوزارة ووضع على رأس إدارة الدولة للشؤون المالية، إلّا أنه قد يفقد الحظوة وينزل مقامه فجأة، وفقدان الحظوة يرافقه عادة الإستيلاء على أموال التاجر وممتلكاته حينئذٍ تكون حياته العملية منتهية[٢٩].

ويقرر الباحث نفسه بأن التجار كانوا - يشتركون في المؤامرات التي تحاك في القصور ويشكلون حلقة وصل بين القصر وطبقة الأغنياء في المدينة، وهؤلاء التجار هم الأعوان الرئيسون المحركون - مع كتاب الدواوين - للحياة الاقتصادية في العالم الإسلامي، وهم العمدة التي

تقوم عليها الحضارة الإسلامية العظيمة خلال الفترة بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر الميلادي(٣٠)

ومن المهم الإشارة إلى أن اللغة العربية قد امتدت من خلال التجار إلى الكثير من البلدان،ذلك أنها: لا تقنع بتأمين تفوقها المطلق في داخل الإمبراطورية الإسلامية، حيث أنها سوف تخترق الحدود مع التجار اليهود من نربونة، أو مع التجار البربر الذين يعملون في بلاد أفريقيا الغربية - السودان - بل إلى مناطق التبادل التجاري العربية - إيران على المحيط الهندي، وفي اندونيسيا والهند الصينية والصين الجنوبية - المعروف أن مدينة كانتون، كانت تأوي مستعمرة كبيرة من التجار الذين ينتمون إلى مختلف أرجاء العالم الإسلامي - وكذلك انتشرت اللغة العربية في اتجاه الشمال حتى بلغت الأنهار الروسية الكبيرة، ودخلت مدناً مثل آتل، وبلغار، وكييف، والقسطنطينية نفسها ستشتمل على مسجد يضم جماعة المسلمين الذين يعيشون فيها(٣١).

ويلاحظ أن فئة التجار التي أسهمت بهذا الدور الفاعل في دفع الحياة الاقتصادية والتطور الاجتماعي قد تعرضت إلى انتكاسة زمن البويهيين إذ - تراجع النشاط التجاري والصيرفي نتيجة اعتمادهم على الأرض وتقلص التعامل بالنقد في نطاق الدولة، هذا علاوة إلى تعرض التجار للمصادرات وللضرائب الكثيرة نتيجة تجزئة أراضي الخلافة -(٣٢) واستمر وضع التجارة متردياً زمن السلاجقة، لتتلقى ضربة أخرى قوية زمن المغول إذ أدى ثقل الضرائب وقلّة العناية بنظام الري، إلى تردي أحوال البلاد اقتصادياً فتدهور وضع المدن وضعفت السيطرة المركزية، الأمر الذي ساعد على توسيع فعاليات البدو، وقطع الطرق التجارية والإضرار بالحياة العامة(٣٣).

ويعد جواتياين التجار من ضمن الطبقة الوسطى فيقول: «وكان

تشكيل الطبقة المتوسطة يتكون من التجار وعلماء الدين وكذلك القضاة العاديين، والوعاظ والمنشدين، ويجب أن يكون معلوماً لنا أن علماء الدين كانوا غالباً ما يشتغلون بالأعمال أو حتى بالصناعات، بينما كان التجار يعملون بانتظام كقضاة أو كمصلحين دينيين اجتماعيين في ميادين أخرى، بالاختصار فإن فن الكتابة - وليس القراءة الذي شاع واتسع - كان علامة مميزة للطبقة المتوسطة وللدوائر الحكومية»[٣٤] ولكن الباحث وهو يدرك الدور العظيم الذي لعبته الطبقة المتوسطة، يرى مفارقة في وضعها السياسي ويثير تساؤلاً مهماً بقوله: «إننا نتساءل عن سبب عدم تحرك بورجوازية الشرق الأوسط في العصور الوسطى لكسب القوة السياسية وحكم الدولة. لماذا تركت البورجوازية المقتدرة في كل الأقطار الإسلامية قيادة الدولة في يد الجند المتبربرين»؟[٣٥] وما يلبث أن يجيب على ذلك بقوله: «والإجابة على هذا السؤال الموجع تكمن في شخصية هذه الطبقة كما حددناها في دراستنا، فلقد كانت هذه الطبقة حملة لواء الدين الإسلامي، ورأي الدين الإسلامي حيال الدولة كان سلبياً تماماً. والدين الإسلامي لا يعارض الدولة، ولكنه حاول أن يتعامل معها بأقل قدر ممكن، ولم تتغلب الطبقة المتوسطة على الدولة لأنها لم تقم أساساً لتحقيق هذا الهدف، على أية حال، فإن إخفاقها في الاستحواذ على السلطة السياسية كان نتيجة عدم سعيها وراء ذلك»[٣٦].

ويفسر باحث آخر أسباب إخفاق الطبقة البورجوازية في إنجاز تحول تاريخي حاسم في - أن البورجوازية كانت تجارية في الأساس فيقول: «إن البورجوازية التجارية وإن كان لها دور تأريخي في خلخلة البنية الإقطاعية، إلّا أنها أعجز من أن تحدث تحولاً رأسمالياً، فإذا أضيف إلى ذلك بنيتها الهجينة» غير المتجانسة إذ ضمّت شرائح إقطاعية وبيروقراطية، فضلاً عن

عناصر أجنبية يهودية ونصرانية، أدركنا سر هزالها، وفشلها في اجتثاث الإقطاعية من جذورها.

«لقد ارتهن وجود البورجوازية الإسلامية بوفاقها مع الدولة وسيطرة الأخيرة على منافذ وطرق تجارة العبور العالمية، ومعلوم أن السلطة لم تكن بورجوازية أصلاً، وتجارة العبور كانت مرتبطة بموازين القوى الدولية، لذلك ارتكنت البورجوازية على أساس عابر وهش، ذلك أن الدور التاريخي للبورجوازية يتأتى من خلال تناقض مصالحها مع مصالح السلطة التي تستحوذ على - فائض القيمة - ولأن البورجوازية على هذا النحو وسيط بين إنتاج السلع وتسويقها، فإن مصالحها تصبح مرتبطة بالقطاعات المنتجة لتخوض صراعاً مع السلطة بهدف تقويضها وتسلم زمام الحكم، وبالتالي تستطيع قيادة التحول التاريخي من الإقطاع إلى الرأسمالية،وعلى العكس، كانت البورجوازية الإسلامية - بحكم طبيعة تكوينها - حريصة على تكريس - الوضع الراهن - ولأن هذا الوضع فقد مقوماته - تحت تأثير الثورات وتغير الظروف الدولية - كان من الطبيعي أن تبرز معطيات جديدة لإسقاطه، وقد تمثلت تلك المعطيات في تزايد نفوذ العسكر المجلوب من الأطراف والذي استطاع أن يستولي على السلطة، ويقضي على الصحوة البورجوازية ويكرس الإقطاعية»[٣٧]

وقد ارتبط تدهور فئة التجار بأسباب موضوعية، ذلك «أن انحدار القوى البورجوازية وانهيار النظم المتبرجزة، حل في وقت سيطرت فيه قوىً خارجية على محاور وطرق التجارة العالمية براً وبحراً، ومن ثم الهيمنة الكاملة على مقدرات التجارة بعيدة المدى، وحرمان العالم الإسلامي من دوره - التقليدي - كوسيط في تجارة العبور بين الشرق والغرب»[٣٨].

ويقرر أحد الباحثين الجادين في دراسة التاريخ الاقتصادي

والاجتماعي طبيعة تركيب فئة التجار وعلاقتها بالسلطة العسكرية، بقوله: «من الثابت أنه نشأ في العالم الإسلامي إبان العصر الوسيط - قطاع رأسمالي واسع - وإن لم يشمل كافة مظاهر الحياة الاقتصادية، لكن هذا القطاع تجاري في أساسه، ولم يكن صناعياً على نحو ما كانت الرأسمالية الأوروبية في فترة نشوئها، ولا ينبغي لنا أن نبخسه قدره ولا أن نبالغ فيه، فسلطة التجار لا تنكر، كما لا ينكر أن العنصر العسكري الذي أصبح من الناحية الاقتصادية مالكاً عقارياً قد تغلب عليه خلال المنازعات التي حدثت في القرنين العاشر والحادي عشر، ولئن بقي التجار فعلاً، إلّا أنهم في المرتبة الثانية أي في خدمة العساكر الذين كانوا ينهبونهم متى شاءوا»[٣٩]

ويتساءل مؤرخ كبير عن سبب عدم تطور رأسمالية حقيقية في الدولة العباسية سيما وأن اقتصاد الشرق الأوسط في زمن العباسيين قد بلغ مرحلة ما قبل الرأسمالية، وأن الذهب كان منتشراً والصناعة مزدهرة والتجارة الخارجية حيوية، وقد اقترن كل هذا بظهور بورجوازية غنية؟.. ويجمل الإجابة على التساؤل باقراره: إنّ بنية الصناعات لم تكن موحدة، وتراكم رأس المال ل يكن كبيراً لدرجة تمكن من السيطرة على إنتاج صناعات الشرق الأوسط، ولم تكن ثمة سيطرة طاحنة للصناعة الكبيرة مما يضفي على اقتصاد الدولة الإسلامية الطابع الرأسمالي الحقيقي، ويظهر أن نظام الوراثة الإسلامي عرقل تراكم رأس المال في أيدي العائلات التجارية الغنية، ولا شك أن النشاطات التجارية للحكومات الإسلامية عرقلت تطور الاقتصاد الرأسمالي في معظم الأقطار الإسلامية، وفي مختلف العصور إشتغل الأمراء بالتجارة، فباعوا كميات كبيرة من الحبوب التي جمعوها كضرائب وقاموا بنصيب في التجارة الخارجية إذا امتلك الأمراء السفن لتصدير السلع الهندية وسلع بلادهم إلى المغرب والأماكن

الأخرى، فمن الجهة الأولى هناك حرية المشاريع ومن الجهة الأخرى، كان على الصناعة والتجارة الخاصة الصمود في وجه منافسة الأمراء، وكان ابتزاز التجار الأغنياء مألوفاً في الشرق، ويبدو أن البورجوازية في الشرق الأوسط حاولت لمدة ٣٠٠ سنة مقاومة أمراء الإقطاع وأن الصراع بين هاتين الطبقتين كان من أهم العناصر في تاريخ الشرق[٤٠]

ويستنتج مما سبق أن التكويـن التاريخي لفئة التجار والبنية الداخلية لتشكيلها الاجتماعي والبشري والفكري من جهة، والتطورات الدولية السياسية والتجارية وطبيعة الدولة في العصـر الإسلامي الوسيـط وما تعرضت له من صراعات داخلية وإحتلال أجنبي، إضافة إلى هيمنة الأقطاع الذي طغى على الاقتصاد التجاري النقدي وانحسار الأخير وعدم إكماله لدور تاريخي مغاير ربما كان سيسبب نقلة إقتصادية، ولكن هذا الأمر لم يتم بسبب جملة تطورات ذاتية تتعلق ببنية فئة التجار،وأخرى موضوعية تتعلق بالأحوال السياسية الدولية والداخلية معاً.

بيد أنّ ما سبق يؤكد في نفس الوقت فعالية وتأثير التجار في العصر العباسي على المستوى الحضاري وإحداثهم لتغييرات جدية في بنية المجتمع العراقي والعربي، كما يبين انفتاحهم العقلي وسعة الأفق التي يتسم بها التجار بحيث عدوا فئة مميزة عن جدارة، كان لها شرف الإسهام البليغ في تمثيل الحضارة العربية الإسلامية.

هوامش البحث

(١) ي. أ. بيليايف، الحالة الإقتصادية في عهد الخلافة العباسية، مجلة المورد، العدد ٣ أيلول١٩٧٣، ص ٣٧-٣٩.

(٢) موريس لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ترجمة: إسماعيل العربي، الجزائر، ص ٢١٩. وقد أشار إلى هذا الأمر كلود كاهن بقوله: «فالتجار الذين حققوا بعض الأرباح يستثمرون جزءاً منها بالتجارة، وجزءاً آخر في شراء الأراضي والعقارات تكون ضماناً لهم،. وعلى العكس يتولى الملاكون الكبار استغلال عقاراتهم تبعاً لأحوال التجارة، ويوظفون فيها بعض أرباحهم بواسطة - القراض - أو بغيرها من الوسائل دون أن يعيروا اهتماماً إلى عقيدة التاجر المكلف بإدارة أعمالهم سواءً كان مسلماً أو ذمياً. ولما كان هؤلاء الأعيان في غالب الأحوال من كبار الموظفين أو من ضباط الجيش، بغض النظر عن أفراد العائلة المالكة، أو أسر الخليفة بالذات، كان التجار إذن يتقربون فعلاً من الدولة. هذا وقد رأينا من ناحية ثانية: أن الدولة غالباً ما عهدت إلى التجار أو إلى غيرهم من الأثرياء بتضمين ضرائبها. وطلبت إليهم أحياناً أن يسلفوها المال الذي تحتاج إليه.. ألخ. ولئن نجم حقاً بعض المخاطر للتجار الذين يتصلون اتصالاً وثيقاً بأطماع الحكام أو ممالأتهم، إلّا أنهم كانوا يفيدون من تلك العمليات لأنهم وقتئذ يتصرفون بأموال عامة تفوق ما يملكون، ويحتفظون بعمولتهم من الصفقات التي أجريت على خزانة الدولة»، كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة: بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت، ط ١، ١٩٧٢، ص ٢٣٨.

(٣) د. عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ص ٧٠.

(٤) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، بعناية: عبد السلام محمد هارون، القاهرة ١٩٦٩، ج ٤، ص ٤٢٤.

(٥) أبو طالب محمد بن علي المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، القاهرة ١٩٦١، ص ٥٤١-٥٤٢.

(٦) محمد بن الحسن الشيباني، الاكتساب في الرزق المستطاب، نشره: عزت العطار، مطبعة الأنوار، القاهرة ١٩٣٨، ص ٢٠- =

= ٣٦. وانظر للتوسع: فهمي عبد الرزاق سعد، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٣، ص ١٢١.

(٧) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، التبصر بالتجارة، عناية: حسن حسني عبد الوهاب، بيروت ١٩٦٦، ص ١١-١٢.

(٨) د. فيصل السامر، نهضة التجارة في العصور الوسطى الإسلامية، المؤرخ العربي، العدد ١٧، سنة ١٩٨١، ص ٦٢-٦٣.

(٩) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٦٢.

وقد كتب بهذا الصدد أيضاً مختص في الحضارة العربية قائلا: «وظهرت كذلك كتابات كثيرة تناولت السموم والتوابل وصناعة الصلب والخزف والمعادن والنسيج إلى غير ذلك من الأمور، وكانت هذه الكتابات من عمل أصحاب الصناعات والتجار أنفسهم، فلم يكتبها علماء، وإنما كان مؤلفوها دون شك صناعاً وتجاراً من طبقة ممتازة. كتبوا أعمالهم لعامة أهل حرفهم، وهكذا نرى أن التجارة والصناعة وسلطان الدولة والمال الوفير تعاونت كلها مع بعضها في أنصبة متساوية على نشر المعارف والعلوم». ي. هل، الحضارة العربية، ترجمة: د. إبراهيم العدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٩٤.

(١١) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٣٩.

(١٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠، ج ٢، ص ٤٨٣، وأنظر: التنوخي، المحسن بن علي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، عناية: عبود الشالجي، بيروت ١٩٧١، ج ٢، ص ١٠١-١٠٢.

ويلاحظ أن التجار قد أسهموا في شراء منتوجات الدولة وتقديم الثمن مقدماً الأمر الذي كان يساعد أحياناً على تجاوز الدولة لبعض المتاعب المادية. أنظر للتوسع: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، القاهرة ١٩٣١، دار الفكر العربي، بيروت، دون تاريخ، ج ٤، ص ٢٣١. الصابي، هلال بن المحسن، الوزراء، عناية: عبد الستار فراج، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٣٧. الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى، أخبار الراضي بالله والمتقي بالله، بعناية: دن، القاهرة ١٩٣٥، =

= ص ١٧. الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني، بولاق ١٢٨٤-١٢٨٥، القاهرة ١٩٧٠-١٩٧٤، الهيئة العامة للكتاب، ج ٢٣، ص ٤٨، ١٧٦. ويؤخذ بنظر الاعتبار أن التجار كانوا يتعرضون لمصادرات الدولة وتشديد الضرائب عليهم. كما لاقوا عنتاً من الشطار والعيارين واللصوص. أنظر: التنوخي، نشوار المحاضرة، ج ١، ص ٢٥، ٣١. والفرج بعد الشدة، بعناية: عبود الشالجي، بيروت ١٩٧٨، دار صادر، ج ٤، ص ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٥٦. الصولي، أخبار الراضي، صض ١٧٦. الهمداني، محمد بن عبد الملك، تكملة تاريخ الطبري، بعناية: البرت كنعان، ج ١، بيروت ١٩٦١، ص ١٣٤.

(١٣) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، ط ١٩٧٥، ص ١٩.

(١٤) نيكيتا ايليسيف، الشرق الإسلامي في العصر الوسيط، ترجمة: منصور أبو الحسن، بيروت١٩٨٦، ص ٢٩٥.

(١٥) بيليايف، الحالة الاقتصادية في عهد الخلافة العباسية، ص ٣٩.

(١٦) برهان الدين دلو، مساهمة في اعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٦٠.

(١٧) محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مصر، ص ٢٠٣.

(١٨) التنوخي، نشوار المحاضرة، ج ٢، ص ٣١٥.

(١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣-٣٥.

(٢٠) أبو إسحق إبراهيم بن محمد الأصطخري، مسالك الممالك، باعتناء: دي خويه، طبعة ليدن ١٨٧٠-١٩٢٧، ص ١٣٩.

(٢١) أبو القاسم محمد النصيبي البغدادي، ابن حوقل، المسالك والممالك، باعتناء: دي خويه، ليدن ١٣٠٦هـ، ق ٢، ص ٢٩١.

(٢٢) الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٧١.

(٢٣) ابن حوقل، صورة الأرض، ج ١، ص ٦١-٩٩.

(٢٤) التنوخي، نشوار المحاضرة، ج ٨، ص ٢٦.

(٢٥) المصدر نفسه، نفس المكان.

(٢٦) الصابي، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، بيروت ١٩٠٤، ص ٧٩.

(٢٧) (برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي، ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٢٨) اليعقوبي، البلدان، باعتناء: دي خويه، طبعة بريل، ليدن ١٨٩١، ص ٢٤٣-٢٥٧.

(٢٩) لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ص ٢٢١-٢٢٤.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

(٣١) المرجع نفسه، ص ١٤٧.

وكتب واط بهذا المعنى قائلاً: «إن انتشار الحضارة الإسلامية هذا قد دعم بقدرة العرب ومهاراتهم في حقل التجارة - وإنه - كانت هناك مناطق مثل شرق أفريقيا وكذلك جنوب شرق آسيا، انتشر الإسلام فيها نتيجة نشاط رجال الأعمال إذ لم يكن للمسلمين في تلك المناطق الوثنية أيّة سرية في ممارسة الصلاة خمس مرات يومياً، وإن إخلاص هؤلاء المسلمين والتزامهم المتزن بالإسلام الحنيف أذهل الوثنيين الذين كانت لهم علاقات تجارية مع المسلمين مما أدّى إلى اعتناق الإسلام والاختلاط عن طريق الزواج، إلى تكوين مجتمعات إسلامية صغيرة وسط المناطق الوثنية ونمت تلك المجتمعات بصورة تدريجية».

(*) مونتغمري واط، **تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى**، ترجمة: د. عادل نجم عبو، ط ١، جامعة الموصل، ص ٢٩-٣٠.

وكتب آشتور عن الدور الحضاري للتجار في مجال العلوم الإسلامية: «إنّ الكثير من التجار أنفسهم كانوا مهتمين بالعلوم الإسلامية - القرآن والحديث والتشريع - وأوقف الكثير من أبنائهم - كما هي الحال دائماً - أنفسهم للحياة العلمية، وهكذا نستطيع أن نرى من دراسة مجموعات كتب التراجم العربية أن معظم فقهاء هذه الفترة ينتمون إلى الطبقة البورجوازية تجاراً أو أبناء تجار... ولقد وجد أن ٦ و٦٦٪ من الفقهاء المسلمين في القرن التاسع هم من التجار».

(*) آشتور، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى**، ترجمة: عبد الهادي عبلة، دار قتيبة، دمشق ١٩٨٥، ص ١٣٠.

ورأى الدوري، أن دور التجار والصرافين قد تجاوز الحقل الاقتصادي أحياناً إلى التأثير على الحياة العامة، بتقديم القروض والسلف للدولة - كما حصل في أواخر القرن الثالث - وفي إمداد بعض الجهات بالمال - ابن =

= المعتز، الإسماعيلية، وربما كان للتجار الأثر في نشاط الأدب الجغرافي.

(*) عبد العزيز الدوري، **تطور المجتمع العربي في القرنين الأولين للهجرة،** مجلة آفاق الإسلام، العدد الأول، السنة الثانية، آذار ١٩٩٤ م، عمان، ص ٩٢.

(٣٢) الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٩٠.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٩٩.

(٣٤) س. د. جواتياين، دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، تعريب وتحقيق: عطية القوصي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٥٨.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

(٣٦) المرجع نفسه، نفس المكان.

ولا ينسى أن يشير إلى أن فوضى الجنود البرابرة المستمرة، بالإضافة إلى تدهور التجارة الدولية في حوض البحر المتوسط قد زادت ظروف الطبقة المتوسطة السيئة في الشرق، ص ١٥٩.

(٣٧) د.محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، دار الثقافة، ط١، ١٩٨٠، ج٢، ص١٠-١١.

(٣٨) وقد كتب كلود كاهن قائلاً: «هناك سمة أخرى بهذا الصدد هي تنوع الطوائف الدينية التي تتعاطى التجارة. لقد أسهم فيها المسلمون والنصارى واليهود وأتباع - زرادشت بوذا - في آسيا الوسطى، وماني حيثما وجدوا، وغيرهم. تاريخ العرب والشعوب الإسلامية»، ص ٢٢١.

وكتب الدكتور صالح أحمد العلي بهذا الصدد قائلاً: «وكوّنوا خليطاً من العرب والعجم والعبيد، يختلفون في مكانتهم الاقتصادية والاجتماعية، غير أن مهنة التجارة التي مارسوها تجمعهم وتظهرهم بما يميزهم عن بقية المجتمع فصاروا بذلك نواة للطبقة المتوسطة في المدينة»، د. صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، ط ٢، بيروت ١٩٦٩، ص ٢٦٣-٢٦٤.

(٣٩) كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ٢٣٨.

(٤٠) آشتور، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط، ص ١٣٣-١٣٥.

الصناعة والنشاط الصناعي

في الدولة العربية الإسلامية

تتصل النظرة إلى الصنائع والحرف بتقاليد معينة في التاريخ الاجتماعي للأمة، ولا بد من الإقرار بوجود اختلاف بين البدو والحضر بشأن الصناعات والحرف، فالبدو لا يحبذون الحرف اليدوية، ويبدو أن بعض الحرف قد نالت الازدراء عندهم أكثر من غيرها، كما هو الحال في النظر إلى الحدادة[1] مثلاً. . . ومع وجود نظرة نفور واضحة عند البدو بشأن بعض الصنائع والحرف، والتي ربما كانت بسبب ارتباط الصناعة بحرف العبيد والخدم والأعاجم والمستضعفين من الناس، ولكون الصناعة تتطلب الاستقرار والخضو للسلطة والتملق للمشترين - كلها أمور تتناقض مع نظرة البدوي للحياة - إلّا أن الاعتبارات العملية ومتطلبات الحياة الواقعية أملت وجود بعض الحرف البسيطة بين البدو أنفسهم، لأن العمران البدوي، لا يحتاج من الصنائع إلّا البسيط خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار، وإذا وجدت هذه بعد فلا توجد كاملة ولا مستجادة وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة إذ هي كلها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها[2].

ونعتقد أن الذي تحكم في نشوء الصناعات عند البدو، هو الحاجة التي عبرت عن الاستجابة للواقع ومتطلبات العيش، في حين كان الموقف

من الصنعة والمهن نظرياً وأخلاقياً، ولعل أبرز دليل على تحكم جاذبية الواقع في الحرف والصنائع، هو الظاهرة المتمثلة في بني أسد الذين يبدو أنهم قد إحترفوا الحدادة حتى سموا بالقيون وسمّي الحداد - هالكي - لأن أول من عمل الحديد الهالك بن عمرو بن أسد بن خزيمة، ولذلك قيل لبني أسد - القيون -[٣] ويرجح أن وجود معدن في منطقة بني سليم، قد حدا بهذه القبيلة إلى استخراج المعادن[٤].

وإزاء موقف البدو من الصنائع والمهن اليدوية، نجد أن أهل الحضر، كانوا يمتلكون نظرة أكثر تقدماً من موقف البدو، ويظهر أن اليمن تأتي في مقدمة أجزاء جزيرة العرب في الصناعة، ولا نكاد نجد مكاناً يسبقها فيها، وهي الأولى في الإنتاج أيضاً، وقد عرفت منتجاتها في كل موضع من بلاد العرب، وهي المكان الوحيد فيها، الذي زادت صادراته عن وإرداته[٥].

بينما نجد الحجاز يتوفر على بعض الصنائع والمهن، إذ نجد العديد من أشراف مكة يعملون في مهن مختلفة[٦]، ويتضح من هذا أن عدم احترام المهنة كان عند البدوي بشكل خاص وليس عند العرب عموماً، ولا شك أن الصنائع هنا كانت تنتج لغرض الأستهلاك المحلي فحسب..

ونجد أن الطائف قد اشتهرت بدباغة الجلود ويحتمل أنها كانت تصدر إلى خارج الجزيرة بدلالة سمعتها الحسنة التي وصلت إلى بعض الملوك، فالنجاشي حاكم الحبشة يحب أن يهدى إليه أدم الطائف[٧].

ولعل حاجة الطائف الدفاعية قد حدت ببعض أبنائها إلى تعلم صناعات الدبابات والمنجنيق[٨] مما يؤكد بأن متطلبات الواقع هي التي كانت تتحكم في الصناعات دونما اعتبار كبير للنظرة الأخلاقية...

ويظهر أن النشاط الحرفي في يثرب - المدينة - كان مؤدياً مهمته من

حيث سد حاجات الناس بما يخص ارتباط الصناعات بالزراعة بالدرجة الأولى، وخاصة الحرف المعتمدة على إنتاج النخيل، ووجدت حرف قائمة على طرق وإذابة المعادن لسبك الحلي وصنع الأسلحة مثل القسي والسيوف والرماح[٩].

كما أن اليهود في يثرب اشتهروا بصناعتهم المعدنية كالحدادة والصياغة وصنع الأسلحة[١٠].

ويبدو أن الصناعات التي وجدت في حواضر الحجاز كانت صغيرة وتنتج لتلبية بعض حاجات البدو والحضر ولم تصل إلى مرحلة ازدهار اقتصادي... ولنا أن نشير إلى الخلافات العربية بين أهل الشمال وأهل الجنوب في شبه جزيرة العرب وانعكاس ذلك على تلمس المثالب إذ كان أهل اليمن في الجنوب يفخرون على عرب الشمال ويعيرون قريشاً بالتجارة، بينما كان عرب الشمال يعيرون عرب الجنوب بأنهم أهل الصناعة، فهم ما بين ناسج برد ودابغ جلد وسائس قرد وراكب عرد - حمار - ومن ذلك أيضاً هجاء جرير لبني حنيفة الذين وصفهم بأنهم يتعاطون التجارة ويقعدون عن الحرب، وبأنهم أبناء نخل وحيطان ومزرعة[١١].

ولا شك أن هذه الصناعات والمهن قد امتدت إلى عصر الرسالة، بيد أننا نجد تطوراً حاسماً بشأن الصناعات، يأتينا من عصر الخلافة الراشدة وفي خلافة عمر بن الخطاب ﷺ حيث «كان عمر يأخذ الجزية من أهل كل صناعة من صناعتهم بقيمة ما يجب عليهم»[١٢] وهو أمر يؤشر وجود صنائع تدر مالاً على الدولة، ويعني أن الضريبة على الصناعة بمثابة جزية أي أنها تعويض عن الجزية... وفي الوقت نفسه فرض عمر بن الخطاب ﷺ على الصناع ضريبة لم تكن موجودة زمن النبي ﷺ إذ المعروف عنه أنه لم يأخذ ضريبة من الأسواق[١٣].

ولما كانت حروب التحرير العربية الإسلامية، قد أقرت ثروات أهل البلاد المحررة في أيديهم ولم تصحبها عمليات سلب ونهب، وأن الغنائم قد أُخذت من أموال الأغنياء وقصور النبلاء الذين هربوا من المدن، ولم تنهب المدن التي دخلها العرب المسلمون عنوة ومن خلال الحرب، وأن العرب المسلمين قد وضعوا الفضة والذهب قيد التداول في البلاد المحررة، وأن العطاء كان يقوم على النقود بالدرجة الأولى، فقد حدث تطور ملموس في البنية الاقتصادية للأمصار والبلدان المحررة، ففي العراق بدأت الصناعة في التطور بسبب الطلب عليها، وشجع العرب، الصناع المحليين في هذا المجال وجذبت الأمصار الحضرية كثيراً من الصناع الماهرين، وكان من الطبيعي أن يجدوا الفرصة لتطوير صناعاتهم، وكان لروح التسامح والانفتاح والتساهل مع أهل الذمة، الأثر في نمو الصنائع والحرف واحتكارهم لها في هذه الفترة بسبب إحجام أعراب المسلمين عنها لأنها لا تتفق مع القيم البدوية. . .(١٤).

وقد أحدثت حروب التحرير العربية الإسلامية، تحولات عظيمة في أوضاع البلاد المحررة، وكان نصيب الصنائع والحرف وافراً من هذه التحولات، فالقضاء على سلطة النبلاء والإقطاعيين، كان لمصلحة الفلاحين وأصحاب الصنائع، ويلاحظ أن العرب المسلمين قد احتكروا منذ هذه الفترة المبكرة «بعض المنتجات الصناعية التي لها أهمية اقتصادية. . . فالمعروف أن العرب استولوا على دور سك النقود وعلى مصانع السفن وكذلك الغزل في تنيس وتونة ودمياط والإسكندرية»(١٥).

وذلك يعني أن العرب المسلمين ومنذ البواكير الأولى، قد قاموا بما يشبه التأميم للمشاريع ذات النفع الاقتصادي العام..

ومن المنطقي القول بأن الحرف والصنائع في البلدان المحررة كالعراق وسورية ومصر، كانت متطورة قياساً لوضعها في الجزيرة

العربية، ولا بد أن تكون قد شجعت من قبل العرب المسلمين لوجود العطاء والأموال وحاجة الناس إلى الصنائع، والحق أن الأمصار العربية قد استقطبت الكثير من أهل الحرف وأهل الصنائع ووفرت لهم سبل الربح والعمل، فترتب على ذلك توجه أهل الصنائع الماهرين إلى الأمصار[١٦].

ويتجسد اهتمام العرب بذلك في تخطيط حواضرهم، إذ جعلوا الأسواق قريبة من المسجد الجامع[١٧].

ولما كانت البيئات العربية في هذه الأمصار ذات سمات تغلب عليها البداوة التي تأنف من الحرف اليدوية، فأن الأعمال الخاصة بالصنائع قد تركت بيد الموالي بالدرجة الأساس[١٨]. والواقع أن النظرة إلى الحرف والصنائع لم تكن متماثلة بالنسبة للجميع، فعلى مستوى الدين الإسلامي وموقف النبي ﷺ والخلفاء الراشدين وجمهور الفقهاء نجد أن العمل - محترم وثمة تشجيع له -[١٩].

ومع وجود نظرة ازدراء إلى الحرف بين بعض الأوساط فأن زيادة السكان والنقود والرخاء في مستوى المعيشة، عوامل أدت إلى ظهور الصناعات ونموها في الأمصار[٢٠]. أي أن الاعتبارات العملية هي التي غذت الصنائع ودفعتها إلى النمو، كما أن وجود إرث محلي في مجال الحرف والصنائع في البلدان المحررة كالعراق ومصر وسورية مثلاً[٢١] سيما بما يخص صناعات مهمة، من العوامل التي ساعدت على نمو الصناعة والصناعات. . .

ويظهر أنه ومنذ القرن الهجري الأول، قد وجد نوعان من الصناع، الأول يندرج ضمن الصناع الأجراء، والثاني يشمل الصناع الذين كانوا مستقلين ويعملون لحسابهم الخاص[٢٢].

كما يظهر أن العبيد كانوا يعملون لصالح أسيادهم ويدفعون مبلغاً

مقرراً من المال[٢٣]. وبقيت الدولة تفرض ضرائب على أهل الصناعات[٢٤]. ويبدو أن هذه الضرائب كانت غير محبذة وتثير حساسية لدى الدولة وعند أهل الصناعات، مما حدا بعمر بن عبد العزيز ﷺ أن يلغيها[٢٥].

والجدير بالذكر أن هذه الضرائب، كانت تؤخذ عن طريق رؤساء أهل الذمة وليس عن طريق تنظيمات حرفية أو مهنية[٢٦].

كما أن تجمعات أصحاب الحرف والمهن، كانت تتركز قرب السوق في حين تجمع العرب المسلمون قرب المسجد الجامع[٢٧].

وربما عدّ هذا التجمع لأرباب الصنائع النواة التي تبلورت فيما بعد لتتمخض عن الاتحادات المهنية والتنظيمات النقابية، يساعدنا هذا الحكم أن أسواق البصرة والكوفة قد شهدت تجمعات بعض الحرفيين وتكتلهم في أماكن معينة منذ فترة مبكرة[٢٨]. وإن المدينة الإسلامية قائمة من حيث الأساس على فكرة السوق، وأن حيوية المدينة تعتمد على الهيئات المهنية[٢٩] ولا بد من تأشير إسهام مميز لبعض القبائل المهاجرة إلى الأمصار والتي عرفت بدور حسن في مجال الصنائع كعرب نجران[٣٠]، والعرب الذين وفدوا من مراكز صناعية كاليمن والبحرين وعمان[٣١]. ولا بد أن يكونوا قد أسهموا في نمو بعض الصنائع التي اتقنوها خاصة وأن ازدياد الثروة قد زاد من الطلب على الصنائع وقدم مغريات مادية كان من شأنها جذب الذين لديهم حرفة ويبغون تحقيق أرباح في ظل فترة اتسمت بزيادة الإنفاق نتيجة كثرة الأموال وكرم العربي في الإنفاق، ولا بد من تأشير الرأي الذي ذهب إلى: «أن البدوي المسلم لم يكن ضد العمل اليدوي، بل كان ضد الحراثة، في حين اتسم عمله الحرفي والتحويلي بالأحكام والإتقان»[٣٢]. وقد أولى الفقهاء في العصر العباسي، العمل أهمية واضحة وقدموا أدلة دينية تحض على الكسب، وتعده عوناً على

القربى والطاعات[٣٣]. وإذا كان الجاحظ قد أكد ضرورة دور الحرفيين وحاجة المجتمع إليهم[٣٤] فأن الكتاب قد وقفوا موقفاً مسانداً للمفاهيم السلطوية، فرفضوا تخصيص مكان شريف في السلم الاجتماعي لأرباب الحرف، مستندين إلى تقاليد عصر ما قبل الإسلام[٣٥].

ولعل الحط من قيمة الصناعة والصناع يبرز بوضوح في أقوال عديدة للراغب الأصفهاني الذي وصفهم بصفات قاسية مهينة عموماً[٣٦]. ورأى الصوفية ضرورة العمل، وبينوا أن التقوى هي المعيار في شرف وشرعية وقيمة المهنة، وأن كسب الصانع من أطيب الحلال لأنه من صنع يده ولأن الله يحب المؤمن المحترف[٣٧].

وفي ضوء هذا، نجد الكثير من الصوفية يعتمدون العمل بأيديهم ويسعون وراء الكسب، وقد نسب الكثير منهم إلى المهن اليدوية التي إحترفوها، فثمة ما يفيد أن أبا جعفر الحداد بقي يعتقد التوكل بضع عشرة سنة وهو يعمل في السوق، وكان إبراهيم بن أدهم يأكل من عمل يده في الحصاد وحفظ البساتين، وكان السري السقطي يبيع السقط وعمل في بيع اللوز، كما عمل خير النساج في نسج الخز[٣٨].

ويبدو أن القرامطة أرادوا استدراج أهل الصنائع والمهن إلى صفوفهم، وربما قاموا بما يؤدي إلى تشجيع أهل الصنائع سيما في البحرين إذ قاموا بتقديم معونات لهم لشراء الأدوات التي يحتاجون إليها في صنائعهم إضافة إلى اهتمامهم بتوزيع العمل[٣٩]

ولدينا ما يفيد أن العديد من زعماء القرامطة قد مارسوا حرفاً يدوية[٤٠] الأمر الذي يشير إلى قيمة العمل في مشروعهم العام.

ويكتسب موقف «إخوان الصفا» من الصنائع أهمية جلية حيث كرسوا رسالة من رسائلهم لهذا الغرض، كانت معنية بـ«شرف الصنائع»

توخوا فيها إعلاء شأن العمل، وعدّوا جميع المهن شريفة[٤١] كما رأوا أن المهن مترابطة وملبية لحاجة المجتمع ومنها ما هو ضروري ومنها ما هو غير ذلك[٤٢].

ويبدو أن احترام المهن أو احتقارها يرتبط بمفاهيم اقتصادية، وربما بما تقديمه من خدمات وغالباً ما كانت المهن المحتقرة ترتبط بموقف أخلاقي معين، فيما كانت المهن المحترمة ترتبط بمفاهيم إنتاجية أو تحويلية أو سلطوية أحياناً[٤٣].

بعد هذا لنا أن نتوقف عند أهم الصناعات في الدولة العربية الإسلامية، فقد كانت صناعة المنسوجات من أبرز الصناعات وكان لزيادة طلب رجال الدولة على الملابس أن صار للدولة دوراً خاصة بالنسيج ونعني بذلك الطراز، وهنالك ما يفيد وجود عدة دور للطراز في بغداد[٤٤] مثلاً..

ومعروف أن هذه الدور قد ضمت موظفين وحرفيين مثل القصارين والمطرزين والخياطين وغيرهم[٤٥].

وقد عملت الدولة على تقدم صناعات النسيج إذ حدد العباسيون اللباس الخاص واللون الخاص الذي يميزهم ويميز أتباعهم، وضمت مصادرنا إشارات إلى أنواع وألوان وتفصيل الملابس الخاصة بكل طبقة من رجال البلاط ووجدت ملابس تلائم كل طبقة من المجتمع سواءً كانت من الخاصة أم العامة[٤٦].

ويتضح أن الفئات الثرية، كانت تتسابق على ارتداء واقتناء الملابس الثمينة ويقومون بخزنها في صناديق عرفت بإسم - خزائن الكسوة - حيث ترك «المستكفي» من الثياب والملاءات والعمائم والثياب المقصورة ما يثير الدهشة[٤٧].

وجدير بالذكر أن المسلمين قد أنتجوا زراعات صناعية بكميات وافرة كالزراعات النسيجية من قنب وكتان وقطن أضافت أليافها إلى صوف الغنم وحرير دودة القز، وكان الكتان المصري يتمتع بشهرة خاصة، وتقدمت زراعة القطن في مصر[٤٨].

وثمة من رأى: «إن الحضارة الإسلامية تقوم على صناعة النسيج لصنع الملابس، ولكنه خصوصاً الأثاث ولو أن قطعه الأساسية، وأحياناً الوحيدة، في المشرق، هي السجاد!... والأقمشة تستعمل لصنع الملابس ولتزويق المنازل من الداخل ولصنع الخيم، ولكنها تستعمل أيضاً لصنع الأعلام والرايات، وفي جميع أنحاء العالم الإسلامي، كانت المشاغل تعمل بدون انقطاع لإنتاج أقمشة رقيقة من الكتان والصوف الموصلي والحرير المطرز بالذهب، والمشاغل الخاصة أو «الطراز» كانت تعمل لمد القصور بما تحتاج إليه من الأقمشة الغاليه التي تزيد من عظمة الحفلات الرسمية، والأقمشة تعد من الأشياء الثمينة وبمثابة مال احتياطي، بحيث أن كلمة «الخزانة» في اللغة العربية تعني في نفس الوقت خزانة الدولة، وخزانة الملابس الشخصية، والأقمشة تستعمل في مناسبات كثيرة، فتمنح هدايا وتدفع بها المرتبات وتخلع على الأشخاص على سبيل المكافأة»[٤٩].

ومن الأهمية الإشارة إلى أنه قد نجم عن انتشار زراعة المواد الأولية للنسيج ومواد الصباغة في العالم الإسلامي، تقدم كبير في الطرق التقنية لصناعة النسيج وتلوين المنسوجات[٥٠].

وتميزت بغداد - مثلاً - بصناعة منسوجات حريرية عديدة ومتنوعة الألوان كما عرفت بصناعة الحلل والطرائف وألوان ثياب القز، وكانت الملابس التسترية تنتج في محلة التستريين، كما اشتهرت بغداد أيضاً بصناعة الوبر[٥١].

ويظهر أن منسوجات بغداد كانت ذائعة الصيت حتى أن صنّاع المنسوجات خارج بغداد كانوا يضعون اسم بغداد على أقمشتهم[٥٢]. وكانت معظم محلات النسيج تجتمع في - التستريين - وفي منطقة بين باب الشام وباب الكوفة ضمن محلة «العتابيين». و«دار القز» و«سوق الهيثم» أي الأسواق الأربعة التي ربما حملت اسم جهات العالم الأربع، كما انتشرت أعمال الحياكة والغزل في بيوت البغداديين، تعمل فيها النساء اللواتي كن يقمن بغزل الصوف أيضاً[٥٣].

ونظراً لانتشار محلات النسيج، عمل صمام الدولة البويهي في سنة ٣٧٥هـ على فرض الضرائب على الثياب الأبريسميات والقطنيات التي تنسج في بغداد بعد أن اقنعه أحد معاونيه بأن يضمن ذلك منه بمليون درهم في السنة، بينما سعى عضد الدولة البويهي مدفوعاً بالطمع أيضاً إلى تحويل صناعة الحرير من القطاع الخاص وضمها إلى القطاع العام الملحق بالسلطان[٥٤].وقد كانت المادة المستعملة للصباغة في مجال الأقمشة سيما في صناعة الحرير، النيلة والقرمز والزعفران، وقد دخلت الصباغة بالأزرق من شجرة النيل من الهند وما بين النهرين إلى المناطق الحارة المنخفضة والمروية في الغور، ثم انتشرت إلى الواحات الليبية وشط الجريد وشط الحفنة والسوس الأقصى، وكان الصباغ بالزعفران هو المفضل والكثير الاستعمال في المصانع الشرقية[٥٥].

والصناعة الأخرى التي تعد مهمة في الدولة العربية الإسلامية في صناعة الورق، إذ يلاحظ أن مركز انطلاقه عربياً وإسلامياً كان الكاغد يصنع من الحرير في دار القز[٥٦]. وهذه الصناعة التي انتشرت في عموم إرجاء الدولة واستقرت في مراكز صناعية معينة، قد تحسنت على أيدي العرب المسلمين، وكما قلنا فأنها بدأت في بغداد منذ العصر العباسي الأول ومنها انتقلت إلى مصر حيث قضت على صناعة البردي في القرن

العاشر، وفي الوقت نفسه وصلت إلى المغرب الإسلامي قبل أن تعرف في أوروبا. وقد عملت التجزئة السياسية في البلاد على زيادة عدد المعامل، ومن العسير أن نحدد مدى النتائج التي ترتبت على ظهور الورق والتي يستحيل حصرها، فالورق أسهل استعمالاً من البردي ذي الحبيبات، وهو أملس من الرق السميك المنتفخ، وكان للورق تأثيره الفاعل في إنشاء تقاليد الكتابة والكتاب، وفي نشر المخطوطات والثقافة بين طبقات الشعب، فهو من هذه الناحية يشغل في تاريخ الحضارة المكانة التي تشغلها الطباعة(٥٧).

ولا شك أن استخدام الورق قد جعل عمل الوراقين وناسخي الكتب مزدهراً، حيث عمل الوراقون على التجويد في هذا المجال فاستخدموا الورق الجيد وبرعوا في استعمال الحبر واقتنوا أدوات الكتابة الغالية والدقيقة(٥٨).

وترافق مع هذا براعة في تجليد وتذهيب الكتب وإخراجها بطرق تفصح عن ذائقة عالية وفن رفيع(٥٩).

والحق أن استخدام الورق، قد أحدث تحولاً جوهرياً في دعامة الكتابة، إذ كان له الأثر في تحول الأوراق إلى وثائق رسمية حقيقية في زمن الدولة العباسية ابتداء، ليعم الأمر إرجاء الدولة العربية الإسلامية فيما بعد، فقد انتشرت مصانع الورق في سوريا حيث كان المناخ ملائماً لزراعة القنب، وفي صقلية حيث كان يصنع في الشاطبة الورق المعروف بالشاطبي - وهذا الاسم لا يزال يطلق في المغرب الأقصى على نوع من الورق الغليظ «بل أن مصر نفسها ستتخلى عن استعمال ورق البردي، لا بل أن الوثائق الغربية الأولى المكتوبة على الورق والمحفوظة يعود تاريخها إلى القرن الثاني عشر الميلادي، وهذا الورق مستورد ومن إنتاج مصانع الأندلس وصقلية، وبيزنطة نفسها كانت تستورد الورق من سورية أو

مصر[٦٠] ومن الصناعات ذات الأثر البليغ في الدولة العربية الإسلامية الصناعات المعدنية، ويلاحظ أن السيوف كانت تصنع في بغداد في محلة باب الطاق، كما كان فيها السوق المعروفة بسوق السلاح والتي يبتاع الجنود منها الأسلحة الخاصة بهم»[٦١].

واشتهرت بغداد بصناعة الأدوات والأواني المنزلية المعدنية وإنتاج الأبواب النحاسية، وعرف عن الصناع استخدامهم النحاس والبرونز والفولاذ والحديد لصنع الأدوات المختلفة إذ وجد في بغداد سوق للصفارين[٦٢].

كما ازدهرت في بغداد صياغة المعادن الثمينة والجواهر التي كانت تلبي نزوع الترف والرفاهية لدى الفئات الحاكمة والأثرياء في الدولة وأصحاب النفوذ بحيث عدَّ اقتناء الجواهر وما هو ثمين من المعادن، شكلاً من أشكال الحذر والاحتراس لمواجهة نوائب وصروف الدهر[٦٣].

وقد ازدهرت صياغة الحلي من الذهب والفضة، وكانت بعض الأدوات تصنع منهما[٦٤]. ويؤشر وجود سوق كبير البناء للصاغة في باب الطاق ضمَّ الصاغة والنقاشين معاً، على قيمة وتقدم مهنة الصياغة[٦٥].

ومن المعروف أن صناعة الفولاذ الدمشقي، قد عرفت في قرطبة أيضاً، وأن فن استخدام النحاس قد أحرز تقدماً ملحوظاً[٦٦].

وثمة مسألة دقيقة في مجال الصناعات المعدنية، مفادها أن نقص الخشب الذي يشكو منه العالم الإسلامي، قد أدى إلى فرض قيود على نمو صناعة المعادن، فأن الطرق القديمة لمعالجة المعادن تحتاج إلى كميات كبيرة من الخشب أو من الفحم الخشبي، وهذه الكميات من الضخامة بحيث تستهلك غابات بأسرها، فأن الحصول على ١٠ كيلو غرام من الحديد النقي، يتطلب ١٥٠ متراً مكعباً من الفحم الخشبي،

وكذلك كانت صناعة المعادن في الحضارات الشرقية القديمة، تبتلع الغابات بسهولة، وأخطر من النقص في الخشب في تقييد صناعة المعادن في العالم الإسلامي، هو فقره في المعادن، وهذا الفقر مرجعه إلى فقر جوف الأرض نفسه، فأن الشرق لا يحتوي إلّا على مناطق قليلة من الأرض الغنية بالمعادن، ويضاف إلى ذلك - استنزاف العروق المعدنية السهلة المنفذ - بسبب الإفراط في استغلالها خلال آلاف السنين في بعض الحالات، وأخيراً يجب ألا ننسى النقص في تقنية معالجة المعادن، ذلك النقص الذي ينجم عنه ضياع كميات من المعدن النقي ضمن الخبيث أثناء المعالجة(٦٧).

وقد كانت الدولة العربية الإسلامية، **تعوض (ولو جزئياً) عن نقص** المعادن، ذلك أن السفن الإسلامية والقوافل، كانت تقصد البلدان الواقعة على أطراف العالم الإسلامي، وبعضها بعيد جداً، وتحمل منها المعادن الخام - الذهب والحديد والقصدير - أو المنتجات الكاملة الصنع كالسيوف وأدوات الطبخ المصنوعة من النحاس(٦٨).

ويبدو وضع الدولة العربية الإسلامية من حيث امتلاك معدني النحاس والقصدير - أوفر حظاً من وضعها في امتلاك وإنتاج الحديد - وإذا كان العالم الإسلامي يستورد القصدير من الجزر البريطانية ومن شبه جزيرة ماليزيا، فهو في مقابل ذلك ينتج الزنك - التوتيا - في أرمينيا وفي أفريقية الشمالية، وقد كانت صناعة النحاس والبرونز والليطون، مزدهرة في العالم الإسلامي، وكان صناعو الأدوات النحاسية والتجار فيها يترددون على أسواق جميع المدن الإسلامية الكبيرة، ومهما يكن، فأن فقر الدولة العربية الإسلامية في المعادن - باستثناء النحاس - قد ألجأها إلى استيراد جميع المعادن بكميات كبيرة، وكانت الحضارة العربية الإسلامية الآخذة في الأتساع والتطور، في حاجة ملحة ومستمرة إلى

المعادن الثمينة لصناعة الكماليات ولصك النقود، وإلى المعادن الأخرى لسد الحاجة اليومية[٦٩] . . .

ويمكن القول بأن الإنتاج المعدني الذي نما وتطور بدافع التجارة الكبرى وطلب الأسواق داخل المدن قد حقق ازدهاراً لا ريب فيه، من الناحية الكمية على الأقل، في البلاد الإسلامية إبان القرون الوسطى[٧٠].

وتعد الصناعات القائمة على الاستفادة من الخشب، ذات أهمية كبيرة في حياة المجتمع، فالناس يحتاجون الخشب لصنع أثاث المنزل من الكراسي والمناضد والخزانات كما يحتاجونه لصناعة الأبواب والمساند إضافة إلى الكثير من استخدامات الخشب الأخرى المعروفة، والدولة تعتمد الاستفادة من الخشب في صناعات خطيرة كصناعة السفن، ويظهر أن الخشب الساج الذي تصنع منه السفن كان يستورد من اليمن والهند إلى الخليج العربي فبغداد[٧١].

كما يظهر أن العرب كانوا يستفيدون من أخشاب جوز الهند الموجود في ظفار[٧٢] . . وكانت بغداد ومنذ بدايات التأسيس تحتضن «دار صناعة الجسر»[٧٣] والتي كانت مؤسسة حكومية هدفها صيانة السفن وإصلاح ما موجود منها والتي كانت بغداد تعتمدها في إقامة الجسور - أضف أن الخشب كان يستخدم لصناعة القوارب والزوارق حيث توسع البغداديون في اعتماد الزلاقات والحراقات والقوارب بشكل ميزهم عن غيرهم من الأمم[٧٤].

وقد كان لبنان، من أكبر المنتجين لخشب الأرز في العالم القديم، وكان يمد جميع مصانع السفن في حوض البحر الأبيض المتوسط الشرقي بالخشب، ولكنه توقف عن تصدير الخشب منذ العصور

الوسطى العليا[٧٥]. ويلاحظ أن غابات لبنان قد أفرط في استخدام أخشابها منذ عهد حضارة العراق القديم وحضارات الفينيقيين والمصريين إذ كانت هذه الغابات تعد المادة الأولى لمراكز الصناعة ولتعمير المدن وخصوصاً لبناء الأساطيل، ولا سيما أساطيل الفينيقيين - وجاء الرومان ليوقعوا التخريب والتدمير للغابات بدون تمييز ولا رعاية وبما يلحق خسارة لا تعوض[٧٦]..

ولعل ما زاد المشكلة تعقيداً، أن الإقبال على الخشب، كان يتزايد مع مرور الزمن بظهور حاجات جديدة إلى استعماله، والحاجة إلى الخشب، كانت لتوفير الوقود للصناعة: صناعة المعادن والزجاج القديمة، والصناعات الجديدة مثل السكر، المنتشرة على ضفاف البحر الأبيض المتوسط[٧٧]، وغير ذلك من الصناعات الكبيرة.

ويمكن إدراك قيمة الخشب في الصناعة وأهميته البليغة في مسيرة الدولة العربية الإسلامية من الحاجة إليه لبناء المنازل في المدن التي تزداد اتساعاً مع مرور الزمن، ثم لأغراض الري، حيث أن الخشب ضروري لصنع رافعات الماء ولتبطين الآبار ثم الحاجة لبناء السفن وإنشاء الأساطيل التجارية التي تزداد الحاجة إليها باتساع نطاق التبادل التجاري بالطرق البحرية والنهرية من جهة، ولبناء الأساطيل الحربية لمواجهة بيزنطة التي دخلت في نضال طويل مع العالم الإسلامي من أجل السيطرة البحرية ونتيجة للتغير الذي طرأ على تقنية صناعة السفن التي زادت حجماً وأصبحت ذات سارية طويلة الشراع الأمر الذي يتطلب أخشاباً طويلة وأشجاراً أكبر[٧٨].

ولحل مشكلة النقص في الخشب المعتمد لأغراض صناعية اعتمدت الدولة العربية الإسلامية ثلاث وسائل، أولاً: تنظيم استعمال الموارد المحلية المتواضعة من الخشب، فقد كانت جميع قطع الخشب التي

يمكن استعمالها لبناء السفن في مصر الفاطمية تخصص لدور صناعة السفن التابعة للدولة، وفي نفس الوقت تحاط الغابات العمومية بعناية خاصة ومراقبة دقيقة لقطع الخشب، وثانياً: كانت السفن المصرية والسورية تقوم بشن هجمات على شواطئ الأناضول ودالماتيا لبيزنطة للحصول على الخشب، وثالثاً: وأخيراً: استيراد الخشب من البلدان البعيدة التي تملك ثروة من الغابات، وكذلك كان خشب أرمينية ينزل بواسطة تعويمه في دجلة حتى مدينة بغداد(٧٩).

والأمر المثير للدهشة والذي يسجل لصالح الصناعات التي تستخدم الخشب، وهو أن فن وتقنية ودقة استخدام الخشب سجلت في العالم الإسلامي تطوراً أكبر من الذي شهدته البلدان التي تنتج كميات كبيرة من الخشب، ولعل متحف القاهرة يقدم دليلاً على ذلك إذ يحتفظ لنا بنماذج رائعة من الخشب المحفور والمنحوت والمرصع، وينبغي أن نلاحظ في هذا السياق أن الخشب يجمع قطعة قطعة وهو يشكّل مادة ثمينة يسعى الصناع جهدهم لاستغلال كل قطعة منه لغرض من الأغراض(٨٠).

وتعد صناعة الخزف والزجاج ذات جذور تاريخية قديمة في العراق، وقد كانت الأدوات المنزلية المصنوعة من الفخار كالجرار والكأس والسراج والقدور تصنع ببغداد إذ عرفت محلة الخضرية بعد باب الطاق بصناعة الجرار والمزملات(٨١). وقد تفنن الخزافون في الدولة العربية الإسلامية بابتكارات متنوعة في الزخارف والألوان والأساليب الصناعية، ولعل أفضل أنواع الخزف ما صنع لرجال القصر خاصة، أما ما عداها فيمكن اعتبارها من الإنتاج الشعبي بزخارفها الفقيرة، أما المنتجات الثمينة من الخزف فكانت تطلى بالبريق المعدني أو بالميناء، ومن أفضلها ما اكتشف في سامراء، وهي مزخرفة بعدة ألوان أو بلون واحد

هو الذهبي المصفر أو الذهبي المخضر أو البني فوق طبقة من الميناء القصديرية وتشبه أواني سامراء ذات البريق المعدني بلاطات فاخرة ذات رسوم ملونة هي بلاطات محراب مسجد عقبة بن نافع في القيروان وضعت على شكل إطار لذاك المحراب، وقد تم استيراد هذه البلاطات من بغداد في القرن الثالث ومعها المنبر الخشبي الموجود في الجامع، وقد عدت صناعة الخزف في سامراء منتمية للمدرسة العراقية التي كانت بغداد مركزها، كما عدت بغداد أكبر مركز لإنتاج الخزف المتميز الحسن[٨٢].

وقد تمت استفادة الصناع في الدولة العربية الإسلامية، من الفن الصيني في صناعة الخزف سيما في مجال التقاليد التقنية، فإضافة إلى سامراء، كانت مصر وأفريقيا الشمالية والأندلس قد أنتجت خزفاً فاخراً، ويظهر أن صحون الفخار الكبيرة المذهبة (العربية الاسبانية) أصل صناعة الفخار في جزيرة ما يورقة وفي ايطاليا في عصر النهضة[٨٣].

وعرفت بغداد بالبراعة في صناعة الزجاج حيث أنتجت الأقداح والأقحاف والكاسات والطاسات والزجاج المخروط، ولدينا ما يشير إلى أن المعتصم شجع على إنشاء معامل للزجاج في بغداد وسامراء، وكان لبغداد شهرتها في إنتاج الزجاج ذي الزخارف[٨٤]. وكان الزجاج الملون يستخدم في تلوين شبابيك البصرة منذ عصر الخلافة الراشدة، كما عثر في واسط على زجاج من العهد الأموي شفاف غير ملون، وعثر في سامراء على زجاج شفاف، وفي جامع قمرية بغداد للعهد الإيلخاني - القرن السابع - شباك مزخرف بحشوات من الزجاج الملون[٨٥].

وقد استخدم الزجاج الملون في مصر وفي شمال أفريقيا، وعرف عن الأمويين في دمشق أولاً، ثم في قرطبة بعد ذلك، ميلهم إلى الزجاج المذهب والملون في البناء[٨٦].

وإذا كنا قد عرفنا أن صناعة الزجاج، صناعة قديمة في حوض البحر الأبيض المتوسط، اشتهرت بها في العصور القديمة مدن مثل، صور، وصيدا، والإسكندرية حيث يوجد نوع من الرمل الممتاز لصناعة الزجاج، فأننا نعرف أيضاً أن سوريا ومصر قد ظلتا خلال العصور العربية الإسلامية أكبر المراكز التي تنتج الزجاج وذلك بما يتعلق بالزجاج العادي، وزجاج البذخ على السواء، مع ملاحظة ظهور مركز جديد، هو العراق الذي عرف بتصدير منتجات الزجاج التي تحمل اسم - العراقي - والتي تتحدث عنها الوثائق الإسبانية المسيحية في القرن العاشر والقرن الحادي عشر الميلادي، وكؤوس البذخ التي تنتجها مصر وسورية أو العراق، كؤوس ملونة، مذهبة، مطلية بالميناء، مخدومة الحواشي أو منقوشة، كانت تصدر إلى الصين في مقابل الفخار الصيني الذي يستورد من هذا البلد، وفي فترة الحروب الصليبية، قام الصليبيون بنهب تحف الكؤوس الملونة السورية، وهم يعتقدون أنها قد نحتت من الأحجار الكريمة، وأما أهل البندقية، فقد حملوا معهم الكؤوس التي نهبوها وتحطمت ليعيدوا صهرها في البندقية، ومن هذه العملية ظهرت صناعة الكؤوس في البندقية، وقد ظهر في القرن التاسع الميلادي مركز آخر لصناعة الزجاج في الأندلس الإسلامية حين إكتشف عباس ابن فرناس طريقة لصنع البلور بإضافة عنصر الرصاص إلى العناصر التي يصنع منها الزجاج[٨٧].

وقد أبدع صناع الزجاج في الدولة العربية الإسلامية في صناعة الزجاج الشفاف والزجاج الغبش والزجاج المطلي بالمينا والمعجون الزجاجي المؤلف من الزجاج الملون والأواني الزجاجية المغطاة بالذهب والزخارف الأخرى. وقد استخدموا في صناعته مادة البورق التي جعلت الزجاج مرناً ولا يتأثر بالحرارة، وليس هناك أي شك في أن صناعة

الزجاج في الدولة العربية الإسلامية - تعد قطاعاً هاماً من الصناعة، وهي حقيقة تؤيدها أوصاف كثيرة لتصدير المنتجات الزجاجية إلى أقطار نائية، ولذلك فأن حالة ازدهار هذه الصناعة مثال على تأثير حروب التحرير العربية الإسلامية على اقتصاد البلاد الموحدة تحت حكم الدولة[٨٨]. ويمكن القول وبكثير من الأطمئنان، إن صناعة السكر كانت تنتج لأغراض الأستهلاك والتبادل الواسع والتي اعتمدت بالدرجة الأساس على قصب السكر الذي عرفت زراعته في البصرة وفي سنجار[٨٩]. ومعروف أن قصب السكر قد انتج وبكميات كبيرة في العراق[٩٠]. ولا شك أن صناعة السكر كانت معروفة في كثير من البلاد، وكانت مصر من أشهرها في صناعته ففي مدينة، منلوي وحدها إحدى عشرة معصرة للسكر[٩١].

وثمة من رأى أن صناعة السكر أصبحت قطاعاً هاماً في الأقتصاد المصري في القرن الحادي عشر، ويتضح أن طريق تكرير عصير قصب السكر قد تحسنت في مصانع القصب العديدة القائمة في الكثير من مدن وقرى مصر[٩٢].

ومن المنطقي القول أن صناعة السكر في مصر والشام في ظل الفاطميين ذات طابع رأسمالي بالتأكيد، والطرق المعقدة لتكرير عصير قصب السكر لا يمكن استعمالها إلّا في المصانع الكبيرة، ووثائق الجنيزا التي تشير، إلى سعر مصانع السكر تشير إلى وجود مصانع كبرى، إذ توجب على الصناعيين المغامرين الأغنياء، أن يبذلوا جهوداً مكلفة لتحسين الطرق والدافع لذلك هو الأرباح المتوقعة، وتمتع إنتاج السكر بالحرية المشروعة أيضاً[٩٣].. وعدت صناعة الزيوت والصابون والعطور، من متطلبات الحياة الاقتصادية ولدينا من وجد في الزيت

الكثير من المحاسن وأحصى فوائده للأكل والإضاءة وغير ذلك من استخدامات تدخل في العلف وصناعة الصابون[٩٤].

وقد أطلقت كلمة زيت على زيت الزيتون، واشتهرت منطقتا دقوقا ودير العاقول بغنى انتاج الزيتون، أضف أن التجار كانوا يأتون بالزيت من الرقة[٩٥].

ووجد ببغداد درب عرف بدرب الزيت، وكانت معاصر بغداد تستخرج زيوت السيرج وزيت السمسم[٩٦].

وتعد «صفاقس» الميناء الكبير الذي يصدر منه الزيت التونسي - مرسى الزيت - ومن هذه المدينة يتجه الزيت التونسي إلى مصر، وهو بلد لا يملك شجر الزيتون، وإلى صقلية وإيطاليا وبيزنطة والمغرب الأوسط، وقد عرفت سورية بانتشار شجر الزيتون الذي تمتد حقوله من فلسطين حتى منطقة أنطاكية، وسورية من كبار البلدان المصدرة للزيت الذي ينقل عن طريق القوافل إلى مصر وجزيرة العرب وعن طريق نهر الفرات إلى ما بين النهرين، وقد شهد المغرب الأقصى نمو شجر الزيتون سيما في فاس ومكناس التي تسمى - مكناس الزيتون -[٩٧].

ويجب ألا ننسى أن زيت الزيتون يمون عدداً من الصناعات مثل، الصابون وزيت التواليت التي تقوم عليها صناعة الروائح العطرية وفي هذا المجال أيضاً نجد أن مراكز الصناعة ومراكز تصدير هذه المنتجات تقع في سورية وفي أفريقية[٩٨].

وتبدو قيمة وأهمية الصابون في حياة أفراد المجتمع، وحجم الاستهلاك الواسع له من خلال معرفتنا بأهميته الخاصة في الحمامات التي استخدمته بأفراط، فقد جاء أن الفرد قد استخدم ليلة العيد رطلاً من الصابون في الحمام[٩٩] وعرف أصحاب الصابون بسوق خاصة ببغداد[١٠٠]

وكان الصابون يصنع بهيئة قطع جامدة وتستعمل النورة أحياناً في تحضيره[١٠١] وتفنن سكان مدينة سرمين في الشام بصناعة الصابون الآجري وجلبه إلى مصر والشام، ويصنع بها أيضاً الصابون المطيب لغسل الأيدي، ويصبغونه بالحمرة والصفرة[١٠٢].

أما العطور فقد كانت صناعته هو وماء الورد، واستخلاص الأدهان من النباتات والبذور، واسعة، ويستفاد منها في الطب وفي الطيب، وكان ببغداد سوقاً خاصة للعطور، بينما صنعت البصرة والكوفة الورد البنفسج المشهور[١٠٣]. بينما ازدهرت صناعة العطور في المناطق التي يكثر فيها الزهر والورد، ومنها نصيبين، إذ بها «يصنع ماء الورد الذي لا نظير له في العطارة الطيب» ويصنع في دمشق ويجلب إلى مقدشو ويجلب من مقدشو إلى جزائر ذيبة المهل الغالية[١٠٤].

وقد استخدمت الأعشاب الطبية التي تنبت على سواقي الأنهار ببادوريا في صناعة الأدوية، ومن هذه الأعشاب المشبر والسونجان والمج والخرنق والمازريون والتربذ والتيل والأذفر والجعد والحنظل وغيرها[١٠٥]. ولنا أن نؤشر مسألة دقيقة تتعلق بصناعة الأدوية تتمثل في ازدياد أهمية السكر في صناعة الأدوية الشرقية لتحلية العقاقير الطبية وجعلها سائغة المذاق، وقد كان انتشار الكتب والرسائل العلمية في موضوعات الطب، وتعدد المراكز الطبية والمستشفيات والصيدليات عاملاً يفسر لنا ما سجله علم الطب وصناعة العقاقير والأدوية من التقدم، وكذلك كان من نتائج التقدم في الدراسات الكيميائية والصيدلية ظهور إمكانيات جديدة لصنع الكماليات مثل ماء الورد والبنفسج والقرنفل ومختلف أنواع الدهان والمراهم والمسلحق والروائح العطرية والمشروبات، وأثر ذلك إكتسبت التجارة في العقاقير ومنتجات الزينة أهمية كبيرة، وكان من بين العناصر التي ازدهرت التجارة فيها الشب

المصري، والبورق الذي تنتجه أرمينيا ومصر وكبريت صقلية، وغير ذلك من المنتجات المستخلصة من الحيوانات والنبات مثل القنب والأفيون المنتشر استعمالها في العالم الإسلامي للأغراض الطبية[١٠٦].

واهتم الصناع بعمل الأحذية والنعال وتفننوا في صناعتها وأنواعها وألوانها حتى عد بعضهم أن بالإمكان وجود سبعة أنواع من الأحذية الجميلة ذات الألوان المختلفة منها أحذية بلون واحد أسود وأحمر وأصفر، ومنها بلونين أحمر وأصفر وأسود وأصفر[١٠٧].

وذكر بيت الأسكاف حتى ضرب به المثل فقيل: «بيت الأسكاف فيه من كل جلد رقعة ومن كل ادم قطعة»[١٠٨]. وعرفت بغداد بصناعة نوعين بديعين فاخرين من الجلود الدارش وهو جلد أسود واللكاع وهو جلد أحمر[١٠٩]. وقد استخدم صناع الجلود قشور الرمان لدبغ الجلود[١١٠]. واختصت كل فئة من فئات المجتمع بنوع من الأحذية، فأحذية العيار والشطار كانت تعرف باسم المطبق، وكانت متينة، وهكذا كانت أحذية الأعراب التي هي النعال[١١١]. كما منع من يدخل دار الخلافة من لبس أنواع من الأحذية ذات اللون الأحمر أو الخف الأحمر، لأن اللون الأحمر كان خاصاً بلباس الخليفة[١١٢]. وبرع الصناع في إنتاج الخفاف والنعال، فكانوا يبطنونها بأنواع جيدة من الأقمشة والجلود، وتفننوا في صنعها وشكلها، وقد وجد في خزانة هارون الرشيد أربعة آلاف زوج من الخفاف أكثرها مبطن بالسمور والفنك وسائر أصناف الوبر في كل صنف منها سكين ومنديل[١١٣].

وقامت مدابغ بغداد بدباغة الجلود، ويلاحظ أن اليهود كانوا يعملون في الدباغة وكان يفضل استعمال القرظ اليماني في الدباغة، وقد وضعت أصول للدباغة تولي أهمية للجلد ونوعه وتهتم بمادة دباغته أو طريقة الدباغة[١١٤].

نعتقد أن ما أوردناه من صناعات، كان أكثر الصناعات أهمية سيما في مجال الإنتاج الواسع للتصدير، نقول هذا دون أن نغفل وجود مهن وصنائع أخرى أدت دورها قي تيسير حياة المجتمع، ولنا أن نشير إلى أن أحد الباحثين المعاصرين قد كتب " فصلا " عن صناعة العراق مثلاً، درس فيه الكثير من الصناعات وحدد أماكن تواجدها وبين ضرورة الكثير منها، وأشهر وأبرز الصناعات وأكثرها شيوعاً[١١٥] وهو أمر يؤشر غنى وثراء وتعدد مجال الصناعات في العراق.

ودرس باحث مستشرق وثائق وسجلات جنيزة القاهرة، وأحصى أكثر من مائتين وخمس وستين حرفة وصنعة مختلفة قد وردت خلال هذه الوثائق، ويعد هذا الرقم كبيراً، ومع ذلك، فلقد ثبت بسهولة أنَّ مجموع المائتين والخمس والستين حرفة التي وردت في أوراق الجنيزة كانت تمثل جزءاً من الصنائع التي كانت قائمة فعلاً أن مجموع المائتين والخمس والستين حرفة التي وردت في أوراق الجنيزة، كانت جزءاً من الصنائع التي كانت قائمة فعلاً[١١٦].

ودرس باحث عربي آخر الصناعات في المغرب العربي، فرأينا وجود تماثل وتجانس وتكامل في هذه الصناعات من حيث علاقتها بصناعات المشرق العربي وشمول صناعات معينة كالسكر والورق والزجاج والمنسوجات والزيوت والتعدين والخشب وغيرها، كافة أصقاع الدولة العربية الإسلامية، وذهب إلى أن الصناعات في القرن السادس الهجري، قد تركزت في ساحل أطلس في البلاد الشرقية، مع ظهور دور قفصة الصناعي، وربما كان تطور قفصة الصناعي يرجع إلى سياسة الموحدين في تأليف قلوب أهلها، وهي منطقة أطراف، بعد أن فقدت زراعتها، كما يتضح أن جل صناعات البلاد الشرقية كانت قائمة على منتجات الرعي والبستنة خلال هذه الفترة، وحدث تحول هام في

البلاد الأندلسية خلال هذه الفترة أيضاً فأصبح شرق البلاد الأندلسية وجنوبها منطقتي الصناعة بعد أن إنهار اقتصاد قرطبة مع فترة الانتقال، كما يستفاد أن المرية كانت مركز الصناعة في النصف الأول من القرن السادس الهجري، غير أن خرابها جعل من مرسية ومالقة وإشبيلية المراكز الأساسية للصناعات في النصف الثاني من القرن السادس في البلاد الأندلسية، وأما البلاد الغربية فقد شهدت نهضة صناعية شاملة برزت فيها مراكش قاعدة للتصنيع الزراعي وفاس منطقة للصناعة والزراعة والمعدنية، ولعل هذا التطور الصناعي يدل على أن الموقف من أهل الذمة الذين إشتهروا بالصناعات من قبل، لم يؤثر كثيراً على التقدم الصناعي إلّا بقدر ما أثرت الهجرات عامة وظروف إلّا من خاصة(١١٧).

والحق أن التعاون المستمر بين أهالي مختلف الديانات، كان قائماً ومألوفاً ووصل إلى درجة المشاركة في الأعمال وكذلك في المصانع(١١٨).

كما أن الانتقال من قطر إلى آخر، ومن بلد إلى ثان، كان طبيعياً بما يخص إنتقال الصناع ومعهم صناعاتهم فقد كانت حركة الناس في ظل الدولة العربية الإسلامية حينذاك دائبة، فنحن نجد في وثائق الجنيزة الخاصة بالقاهرة، حرفيين من أسبانيا، ومن المغرب، وبيزنطة، وفلسطين، ولبنان، وسوريا، والعراق، وإيران، وكذلك من تفليس، وجورجيا، الأمر الذي يثبت عالمية الصنايع والحرف(١١٩). وقد ساد شعور بالتماسك بين أهل الصنايع، فشعروا بصلة قوية ببعضهم(١٢٠). حتى أنهم رأوا في الصناعة نسباً(١٢١). وجمعهم إحساس بالتكتل ضد الخطر الذي يهددهم من قبل أصحاب صنايع آخرين(١٢٢). ويلاحظ أن الانتساب إلى المهنة قد شاع، فوجدنا الحلاج والزجاج والفراء والزيات

والثعالبي والخرار والجصاص والجراح، وغيرها من الصنايع التي تشير إلى تطور الموقف من المهنة وتقدم دلالات عن التاريخ الاجتماعي العربي في هذا الشأن.

ويتضح أن تكتل أهل الصنايع، لم يكن مقتصراً على الأسواق ومحلات الإنتاج التي يعملون فيها فحسب، بل أحياناً، نجد هذه الظاهرة في أماكن سكانهم أيضاً، إذ صرنا نلاحظ تجمع أصحاب الحرف في جماعات، في حي أو عدد من الأحياء الخاصة(١٢٣).

وكان من الطبيعي أن تستقر لكل حرفة أصول وأعراف بحيث عد هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحتسب في فض مشاكلهم المهنية، ويبدو أن الفرد كان يتدرج من مبتدئ إلى صانع إلى أستاذ أو معلم في القاهرة، ولكل حرفة زيها، ويكون الصناع جمهور الصنف، فهم الذين تعلموا الحرفة، ولهم حق فتح حوانيت خاصة وممارسة الصنعة مستقلين، وعلى أيديهم يتدرب المبتدئون، وتعد المهنة رابطة أساسية بين أصحابها، فهم يتساندون ويتعاونون، وللحرفة شيخ أو رئيس، تعترف به الحكومة أو تختاره أحياناً، وتنظر إليه ممثلاً للحرفة، وقد شمل تعاون أصحاب الحرف، ضمان سوية مقبولة للمهنة، وإقرار مستوى أسعار الصناعة، وحماية أصحابها من التعدي(١٢٤).

ومن المعروف أن الحرف والأسواق، كانت تحت إشراف المحتسب، ومهمته مراقبة معاملات البيع والشراء والأوزان والمكاييل، ومنع التطفيف في الكيل والوزن أو الغش في الصناعة..ومن المعروف أيضاً أن أهل الصنايع كانوا يشاركون في بعض المناسبات العامة، ولهم مواكبهم واحتفالاتهم، فيظهرون فيها روائع إنتاجهم، ويؤكدون كيانهم في نطاق حياة المدينة(١٢٥).

وتتوزع الصنايع على عمل فردي، وآخر مشترك يسهم فيه عدد محدود من الأفراد، في حانوت أو مصنع صغير، ولم تتطور الصناعة لحد يؤدي إلى غنى ملحوظ يكوّن تفاوتاً طبقياً، وقد عرفنا أن الحكومة، كانت لها مصانع واسعة نسبياً، كدور الطراز التي تصنع البنود والأعلام والملابس الرسمية، ومثل دور السكة وضرب النقود، كما كانت هناك مصانع أهلية كبيرة كمصانع الزجاج ومصانع النسيج(١٢٦).

وميز باحث بين نوعين من الصناع، الصناع المأجورين الذين يقومون بعملهم لحساب غيرهم لقاء أجر يتقاضونه، والصناع المستقلين الذين يمارسون عملهم في بيوتهم أو حوانيتهم لحسابهم الخاص، وهؤلاء في الأغلب من ذوي الحرف ورثوها عن آبائهم، وهم على العموم أحسن مكانة من الصنف المأجور، فهم يمتلكون وسائل الإنتاج والأدوات البسيطة، ورأس المال المحدود، ولهم حرية التصرف في عملهم كما يشاءون بعيداً عن السيطرة والتسلط والاستغلال(١٢٧).

وأشر نفس الباحث التخصص في الصنايع بقوله: إن وجود أنواع متعددة من نسيج الملابس والثياب والسجاجيد والبسط والستائر والأنماط والمخاد والمقاعد ونحوها بأحجام مختلفة وألوان متباينة تطلب كل ذلك وجود عمال متخصصين في صنع كل نوع من هذه الأنواع، بالإضافة إلى وجود صناع بارعين متخصصين في فن الصباغة(١٢٨).

كما أشّر بروز ظاهرة التخصص في استخدام الدولة للصناع في مجال الصناعات المرتبطة بالمصلحة العامة كصنع الأسلحة، وسك النقود، وتركيب الأدوية وصناعة الورق والطراز وإنشاء الأبنية والمنشآت الدينية والحكومية والقنوات والجسور ومشاريع الري(١٢٩). وهذا التخصص والتقسيم الواسع للعمل، يبدو من أن كل انتاج منجز يحتاج

إلى متخصص ليصنعه وتبدو لنا صناعة الأحذية كصنعة عبقرية متخصصة، ونجد أنها في وثائق الجنيزة - مثلاً - قد قسمت بين عدد من الصناع الخبراء، ولقد ذكرت وثيقة واحدة ثلاثة أنماط من صانعي الأحذية مجتمعين، وهنالك على الأقل نوعان آخران تنسحب على أنواع الأحذية الشائعة في ذلك الوقت بالإضافة إلى أن هناك أنماط كثيرة من صناع الجلود وكذلك صناع السروج وصناع القرب الذين كان لهم سوق خاصة بهم في الفسطاط ومن الطبيعي أنه في غياب مصانع التجميع، تصنع المصنوعات الزجاجية والحقائب المختلفة الأشكال والمصنوعة من الجلد في تلك الأيام ذات أهمية كبيرة أكثر مما هي عليه الآن[١٣٠].

ودرس باحث أجور أهل الصنايع في العراق على سبيل المثال، ووجد أن أجورهم «تختلف تبعاً لنوع العمل الذي يؤدونه، فمن المؤكد أن أجور الصناع الفنيين الماهرين، كانت أعلى من أجور الصناع غير الماهرين، ففي أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، كانت أجرة العامل الذي يشتغل في خراطة الزجاج في اليوم درهماً ونصف الدرهم، وأجرة عامل الحفر ثلاث دراهم في اليوم، وإجرة الحداد خمسة دراهم أيضاً في حين كانت أجرة البناء تتراوح بين قيراط وخمس حبات، وهي أجرة مجزية حينذاك، حيث أنها كانت تساوي قيمة عشرة أرطال من لحم الغنم أو خمسة عشر رطلاً من لحم البقر، ويمكننا أن نقدر ضخامة عدد العمال وأصحاب الصنايع في العراق إذا ما علمنا أن الخليفة أبا جعفر المنصور استلزمه مائة ألف عامل من أصناف المهن والصناعات عندما شرع ببناء مدينة بغداد»[١٣١].

وبين نفس الباحث وعن دقة ان أقرب أهل الصنايع من السلطة يرفع من مستواهم وأجورهم ففي خلال الربع الأخير من القرن الثالث الهجري أصبح بعض أهل الحرف في عداد حاشية الخليفة المعتضد بالله ٢٧٩-

٢٨٩هـ/ ٨٩٢-٩٠١ م، وكانوا يتقاضون أرزاقاً من الدولة ومنهم الصاغة والخياطون والأساكفة والحدادون والفراءون والمطرزون والوراقون والنجارون والخراطون وغيرهم والراجح أن عددهم غير قليل وانهم كانوا يتقاضون رواتب شهرية جيدة(١٣٢).

وحلل مستشرق معاصر الأجور في الدولة العربية الإسلامية فرأى أن الأجور كانت مختلفة جداً وترتفع بدرجة أقل من أسعار الأطعمة والسلع الأخرى، ففي العراق كسب الحرفي الماهر كالخياط أو البناء في النصف من القرن الثامن حوالي ٥-٦ دنانير في الشهر وهو أجر مرتفع نسبياً أما بالنسبة لأجور العمال المياومين البسطاء فأننا نجد بعض الإحصائيات من نهاية القرن الثامن والقرن التاسع وطبقاً للمصادر المختلفة كسب البناء في أيام هارون الرشيد ١/٥ دينار في الشهر بينما كسب الطباخ الماهر في بيوت الأغنياء في النصف الأول من القرن التاسع ديناراً واحداً بالإضافة إلى مخصصات الطعام، ولكن بالرغم من الارتفاع المستمر في تكاليف المعيشة لم يكن كسب الزجاج في النصف الثاني من القرن التاسع أكثر من ١,٣-١,٥ في الشهر(١٣٣).

وانتقل نفس المستشرق ليدرس ويحلل الأجور في مصر وليعلمنا أنه: «في النصف الأول من القرن الثامن كان الأجر الشهري للعامل المياوم ٢/١-٣/٤ دينار، وطبقاً لأوراق بردي أفروديت التي يعود تاريخها إلى تلك الفترة بلغ أجر العامل في كروم الخليفة في الفسطاط ٥/٦ دينار في الشهر وللعامل في إصلاح السفن ٣/٤ دينار، والعمال المصريين المستخدمين في بناء الجامع الكبير في القدس ١٢/٧-٣/٢ دينار، ولكن الصناع المهرة في نفس الفترة كانوا يكسبون ٢,١/٤ دينار، وبلغت أجور النجارين الشهرية ١,١/٤ أو ١,١/٣ أو ٢,١/٢ دينار، كما بلغت أجور الحرفي الخبير في بناء السفن دينارين شهرياً وأجور عامل

القلفاط الشهرية ٢/١، ١ دينار والحداد ٣/٢، ١-٤/٣، ١، ولكن في العقد الرابع من القرن التاسع عندما ارتفعت الأسعار كثيراً أصبح عمال النسيج في مصر السفلى لا يحصلون على أكثر من ٣/٤ دينار، وفي بداية القرن العاشر، كان الأجر العادي للعامل المياوم على ما يبدو ديناراً واحداً[(١٣٤)].

إن ما سبق يرينا أن الصنايع والحرف قد ازدهرت في الدولة العربية الإسلامية واكتسبت بعض الصناعات انتشار واسعاً، وتخصص الصناع وبشكل دقيق في صناعات معينة، كما أنهم تكتلوا في أسواق وأماكن خاصة بهم، وانتسب الكثير منهم إلى المهنة ونظموا أنفسهم لحمايتهم بينما كرست الدولة من يشرف عليهم من خلال المحتسب، وصارت لهم تقاليدهم المعروفة في العمل وأسهموا في تطوير الحياة الاجتماعية والاقتصادية، مع ظهور دور بسيط في الأحداث السياسية، ويجدر بنا أن نشير إلى أن أكثر من مختص في التاريخ الاقتصادي العربي الإسلامي، قد أولى عناية لدراسة النشاط الصناعي وتفحص مليا وبدقة سمات هذا النشاط ومواصفاته، إذ أجمل العديد من الملاحظات في هذا الشأن، منها أن الصناعة والتجارة لم تكونا منفصلتين بشكل قاطع عن بعضهما في تلك الأيام، فلقد كان الناس الذين ينتجون سلعة من السلع كانوا يقومون في الغالب بالأتجار فيها كما يتجرون في السلع المماثلة في حين أن بعض أصحاب الصنائع وصلوا في بعض الأحيان إلى اليسر الاقتصادي وإلى المكانة الاجتماعية المرموقة التي أهلتهم إلى الانتماء إلى الطبقة المتوسطة، وقد لوحظ أن علماء الدين كانوا يسهمون في الصناعات، وان هذه الصناعات الحرفية كانت تتمركز في المدن، ووجد أن الحرية في اختيار أي شخص لمهنته صورة من صور النشاط الصناعي، مع ملاحظة تخصص بعض أهل الذمة في صناعات الحرير والصباغة

والزجاج، كما أن الظاهرة الواضحة هنا، تكمن في دولية الصناعات والحرف، ولقد بلغت عمليات نقل الصناعات أقصى اتساعها في الإسلام من جراء اختلاط حر، مزج الناس من أطراف الصين إلى حدود فرنسا وصهرهم في عالم دائب التبادل في السلع والرجال والخبرة الفنية، مع وجود إشارات تتحدث عن حماية الصناعات المحلية من المنافسات الخارجية، وظهور شركات في مجال الصناعة حيث كانت مدة المشاركة بين ستة أشهر ونصف إلى مدى الحياة، والصناعات التي تمت فيها المشاركة هي: صناعة الزجاج، والصباغة، صياغة الذهب والفضة والعمل في دار الضرب، وأعمال المعادن، والتعاملات في الحرير، النسيج، الحياكة، الدباغة، صناعة الخبز، الصيدلة، وحالتين أو ثلاث خاصة بمصانع السكر، ويؤكد تعدد أنواع هذه الصناعات الخاصية التجارية لهذه التعاقدات الصناعية، وباستثناء مصانع الورق الصغيرة ومصانع السكر، كان الإنتاج الصناعي محدوداً بدكاكين الأفراد التي تديرها عائلات محددة أو عائلات كبيرة، أو شركات كانت تعمل فقط لمدة قصيرة، مع ملاحظة أن صناعة الورق بدأت في مصانع كبيرة، كان يملكها الخلفاء والحكام، وحين آلت هذه الصناعة إلى «البورجوازيين» أكملت شكل تنظيمها على نفس المنوال التي بدأت به، أضف أن أصحاب مصانع السكر كانوا أحياناً من أصحاب رؤوس الأموال، - لا من العمال - وحتى في حالة هؤلاء فلقد كانوا من العمال الذين ينتظمون سوياً في شركة، كذلك كانت رؤوس أموالها كبيرة للغاية بالنسبة للمصانع الصغيرة، ولقد أدت صناعة الورق، وصناعة السكر، إلى تنظيمات رأسمالية على عكس الصناعات القائمة التي إتسمت بطرقها التقليدية، ومن جانب آخر فأن الصناعات الحكومية، مثل دور الضرب أو دور الطراز التي تصنع الحلل وبعض الملبوسات الأخرى التي تسمت بأسماء

الحكومة، لا يمكن أن نعتبرها مثل الصناعات النباتية، لأنه كما نعرف في مثل هذه الصناعات لا يعمل عمال يتسلمون أجوراً ثابتة محددة، لكن يعمل فيها الحرفيون للانتاج، ومن المهم الإقرار بأن أصحاب الحرف لم يشكلوا «طبقة عاملة» موحدة ومتوازنة مواجهة لطبقة (الرأسمالية) التجارية والمالية[١٣٥].

وشخّص باحث آخر مختص في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي العربي الإسلامي، ظواهر عديدة اختصت بها المرحلة في مجال الصناعة، وعلاقة ذلك بالأوضاع العامة. إذ رأى أن زيادة حجم التجارة جلب معه فترة ازدهار للكثير من المدن كما ازداد الإنتاج الصناعي بانتظام وارتفعت الأسعار والأجور كما ازداد الطلب على اليد العاملة المؤهلة وازداد بذلك سكان التجمعات المدنية، وربط بين الإنتاج والتقدم التقني، إذ عرف المسلمون كيفية التعامل مع المعادن الثمينة، وفصل الذهب والفضة بواسطة حمض الآزوتيك واستخلاص الذهب والفضة بملغمتها بالزئبق، والخليط الترابي الذي يحتوي على البقايا يسحق أولاً ثم يخلط مع الزئبق ويغسل بالماء ثم تصفى فلزات الذهب بمعالجتها المتكررة بالنار، أما الفضة فتفصل عن النحاس والذهب بمزجها بالرصاص المنصهر في بوتقات تحفظ تحت حرارة عالية باستعمال الكير، وعرف السكاكون العرب كيفية استعمال المعايير الفعالة للحصول على دقة تامة عند تعديل الخليطة، ومن الجلي أن العرب المسلمين قد حسنوا أساليب الإنتاج التي ورثوها وطوروا فروعاً جديدة من الصناعات القديمة، واوجدوا صناعات جديدة، وثمة سمة بارزة في البنية الصناعية، هي أن معظم العمال كانوا رجالاً أحراراً، أي أن اليد العاملة لم تكن من العبيد، ولاحظ نفس الباحث أن الأتجار بالأقمشة كان مربحاً لأن أسعار المنتجات الصناعية ارتفعت أكثر بكثير من أسعار المنتجات الزراعية،

ووجد أن ٦ و٦٦٪ من الفقهاء المسلمين في القرن التاسع هم من التجار، ثلثهم تجار أقمشة، كما أوضح أنه إلى جانب المصانع الملكية قامت صناعة خاصة مزدهرة في كل مكان، وكانت حرية المشاريع الخاصة بحق ميزة بارزة في النظام الاقتصادي للشرق العربي الإسلامي، ويؤشر ازدهار مختلف فروع الصناعة في مصر في حكم الفاطميين، مرجعاً إياه إلى الرفاهية العالية للبلاط واحتياجات الجيش الكبير وبناء الأسطول الحربي وأخيراً التطور العظيم في تجارة مصر الدولية مع افتتاح الأسواق الجديدة، كل هذه العوامل ساعدت على توسيع الصناعات، فالصناعات القديمة القائمة في مصر ازداد حجمها وأوجدت فروعاً جديدة بينما ظهرت صناعات أخرى في هذه الفترة(١٣٦). وإزاء هذا الغنى والثراء والتنوع والتعدد في أشكال وحجم وبنية الصناعة والنشاط الصناعي في الدولة العربية الإسلامية، يواجهنا سؤال ملح وضروري معاً، يتلخص في السبب في عدم تطور (رأسمالية) حقيقية منذ زمن العباسيين، سيما وأن الاقتصاد حينذاك بلغ مرحلة ما قبل الرأسمالية؟ ولعل بعض الإجابة على السؤال تكمن في جملة أسباب وليس سبباً واحداً، وفي مقدمة هذه الأسباب ينبغي أن نفهم بأن تراكم رأس المال لم يكن كبيراً لدرجة تمكنه من السيطرة على إنتاج الصناعات، فصحيح أن هناك صناعات كبيرة نسبياً تنتج من أجل التصدير، ولكنها لم تكن تحت إدارة التجار الذين يبيعون إنتاجها في البلدان الأخرى كما فعل (الرأسماليون) في البندقية في القرن الرابع عشر، ولم تكن بنية الصناعات موحدة، فهناك الصناعات الملكية والصناعات الخاصة، في بعضها تستخدم اليد العاملة المستعبدة بينما لا يحدث ذلك في البعض الآخر، وفي بعض الصناعات - كما في الصناعات المنزلية المتواضعة في القرى - أدوات الإنتاج على الأرجح تخص العمال بينما في الصناعات الأخرى تخص أرباب العمل ولا حاجة بنا إلى القول

إننا لا نستطيع تقدير حجم إنتاج قطاعات الصناعة المختلفة، ويبدو أن نظام الميراث قد أدى إلى تجزئة الملكيات الكبيرة، ولعل السبب المهم الذي عرقل تطور الاقتصاد (الرأسمالي)، يتمثل في النشاطات التجارية للحكومات في معظم الأقطار العربية، ففي مختلف العصور اشتغل الأمراء بالتجارة.. وكان على الصناعة والتجارة الصمود في وجه منافسة الأمراء، والنشاطات التجارية الحكومية، تواقفت جزئياً مع حاجات العرض من البضائع الحربية مثل الخشب والحديد التي كانت شحيحة، أو الحبوب الضرورية لإعاشة المدن الكبيرة، وعلى أية حال كانت مساهمة الأمراء في التجارة عائقاً كبيراً في تطور (الرأسمالية)، ولقد أدرك عالم الاجتماع المسلم العظيم ابن خلدون هذه الحقيقة ودانها بشدة، والسبب الآخر الذي أعاق تطور الاقتصاد (الرأسمالي)، هو فقدان الأمان وتعرض الأغنياء للمصادرة والابتزاز سيما عند الحاجة إلى أموالهم للأنفاق الهائل على الجيوش[١٣٧].

وفي ظروف الحكم الأجنبي لم تحرز الصناعة تقدماً، ويبدو أن أحد الأسباب الأساسية هو تغير البنية الصناعية، فالتقدم الصناعي العظيم في الدولة العربية الإسلامية، تحقق عندما سادت حرية المشاريع وازدهار نظام دور الطراز - المصنع التي هي في الواقع مشاريع صناعية كبرى، فهذه المشاريع الكبيرة استطاعت القيام بالتجارب التي أدت إلى الابتكارات التقنية، بيد أن ما جرى بعد ذلك (في العصر السلجوقي، والعصر الأيوبي) هو أن الأمراء قد عرقلوا المشاريع، وأقاموا الاحتكارات وفرضوا الضرائب الباهظة على المصانع، وقاد هذا الأمر إلى التدهور البطيء للصناعات الخاصة، كما أن نظام الطراز تدهور أيضاً، ومع أنها ظلت قائمة في كل مكان، إلّا أنها لم تعد تحصل على الأموال التي توفرت في عهد العباسيين والفاطميين الأوائل، ويظهر أن

التدهور التقني هو نتيجة الحكم العسكري الإقطاعي، بينما تعرضت الصناعة الخاصة للعرقلة، وحتى للقمع ولم تعد الصناعة الملكية تجهد من أجل الابتكارات التقنية وهذا عامل حاسم بالتأكيد في التدهور الصناعي[١٣٨].

وإذا أضفنا إلى ما سبق التدمير الذي ألحقه المغول بالثروة البشرية، أدركنا أن الصناعة لا بد أن تتأثر، فالإنسان هو المحرك الأساس في هذا المجال، وإذا كانت البيئة تعاني من خراب ونظام الري والأرض من إهمال إلى غياب الأمن، جاز لنا أن نتصور حجم الأذى الذي لحق بالصناعة والذي إستكمل التخريب الذي قام به البويهيون وما تلاهم من محتلين أجانب أو غزاة جاءوا من الشرق والغرب وأسهموا في عرقلة وتأخير التطور الصناعي، لا بل أطفأوا جذوة وبريق الصناعة التي كانت متقدة لتنكفيء على نفسها وتتوقف عن المسيرة التي كانت قد بدأتها قوية مزدهرة.

● المصادر والمراجع ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

المصادر الأولية

■ ١ - **المبرد أبو العباس محمد بن يزيد** الكامل، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، مكتبة النهضة، مصر، ٤ج، القاهرة، ١٩٥٦م.

■ ٢ - **الأصفهاني، أبو الفرج** الأغاني، ٢٠ج، دار صعب، بيروت (عن طبعة بولاق الأصلية) بلا تاريخ طبع.

■ ٣ - **ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد** مقدمة أبن خلدون، دار البيان ن بيروت، بلا تاريخ طبع.

■ ٤ - **ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم** - أدب الكاتب، تحقيق: محمد محي عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى ط٤، القاهرة ١٩٦٣م.

■ - **المعارف**، تحقيق: ثروت عكاشة، دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٠م.

■ ٥ - **ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيدالله بن عبدالله** المسالك والممالك، إصدار مكتبة المثنى ببغداد (عن طبعة أوفست بريل، ليدن ١٨٨٩م).

■ ٦ - **الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر** - المحاسن والأضداد، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت ١٩٦٩م - الحيوان، تحقيق: محمد الساسي، ٦ج، القاهرة ١٣٢٣-١٣٢٥هـ. - رسائل الجاحظ، تحقيق: حاتم الضامن ويحيى الجبوري/ مجلة المورد، المجلد السابع/ العدد الرابع بغداد ١٩٧٨ (رسالة في الوكلاء). - رسائل الجاحظ، تحقيق: حسن السندوبي، القاهرة، ١٩٣٣.

■ ٧ - **ابن الأثير، علي بن محمد** الكامل في التاريخ، ١٤ج، تحقيق: تورنبرج، ليدن ١٨٥١-١٨٧٦.

■ ٨ - **ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر** الأعلاق النفيسة، ليدن ١٨٩١م.

■ ٩ - **الواقدي، محمد بن عمر بن واقد** المغازي، تحقيق: د. مارسدن جونس، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٣ج، بيروت، بلا تاريخ طبع.

■ ١٠ - **البلاذري، أحمد بن يحيى** توح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية/ بيروت ١٩٧٨م.

■ ١١ - **ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي** صورة الأرض، منشورات مكتبة الحياة ن بيروت، بلا تاريخ طبع.

■ ١٢ - **اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب** الكاتب - تاريخ اليعقوبي، المكتبة الحيدرية، ط٤، النجف ١٩٧٤م. - البلدان تحقيق: دي غوية، ليدن ١٨٩٢.

■ ١٣ - **الأصطخري، أبو إسحق إبراهيم بن محمد الفارسي المعروف بالكرخي** المسالك والممالك، تحقيق: د. محمد جابر عبد العال الحيني، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة ١٩٦١م.

■ ١٤ - **الشيباني، محمد بن الحسن** الاكتساب في الرزق المستطاب، تلخيص: محمد بن سماعة، تحقيق: محمود عرنوس، مطبعة الأنوار، ط١، القاهرة، ١٩٣٨م.

■ ١٥ - **الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله** حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء، المكتبة السلفية، ١٠ج، القاهرة، بلا تاريخ.

■ ١٦ - **ابن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام** الأموال، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٥٣هـ.

■ ١٧ - **أبو حنيفة، النعمان بن ثابت** جامع المسانيد، ٢ج، حيدر آباد، ١٣٣٢هـ.

■ ١٨ - **الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد** إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٩٣٩.

■ ١٩- **أبو داؤد السجستاني، سليمان بن الأشعث** مسائل الإمام أحمد، بعناية محمد رشيد رضا، القاهرة، ١٣٥٣هـ.

■ ٢٠ - **الراغب الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد** محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء، بيروت، دار الحياة.

■ ٢١ - **المكي، أبو طالب محمد بن علي** قوت القلوب في معاملة المحبوب، القاهرة، ١٩٦١.

■ ٢٢ - **المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي** إتعاظ الحنفا بأخبار الفاطميين الخلفاء، القاهرة، ١٩٦٧.

■ ٢٣- **ثابت بن سنان** تاريخ أخبار القرامطة، بعناية سهيل زكار، بيروت ١٩٧١.

■ ٢٤ - **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير** تاريخ الرسل والملوك، القاهرة ١٩٦٠-١٩٦٩.

■ ٢٥ - **عريب بن سعد القرطبي** صلة تاريخ الطبري، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٧٧.

■ ٢٦ - **إخوان الصفاء وخلان الوفاء** رسائل إخوان الصفاء، دار صادر، دار بيروت، بيروت ١٩٥٧.

■ ٢٧ - **الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي** تاريخ بغداد، القاهرة ١٩٣١.

■ ٢٨ - **ابن الفقيه الهمداني، أبو بكر أحمد بن محمد** بغداد مدينة السلام، تحقيق: د. صالح أحمد العلي، دار الطليعة، باريس ١٩٧٧.

■ ٢٩ - **الصابي، هلال بن المحسن** الوزراء، تحقيق: عبد الستار فراج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٨. - رسوم دار الخلافة، تحقيق: ميخائيل عواد، بغداد ١٩٦٤.

■ ٣٠ - **الوشاء، محمد بن إسحق بن يحيى** الموشى، دار صادر، بيروت ١٩٦٥.

■ ٣١ - **الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل** لطائف المعارف، تحقيق: إبراهيم الأبياري وزميله، القاهرة، ١٩٦٠. - ثمار القلوب، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٦.

■ ٣٢ - **ياقوت الحموي، ياقوت بن عبدالله** معجم البلدان، دار صادر - دار بيروت، بيروت ١٩٥٧. - معجم الأدباء، عناية: مرجوليوث، القاهرة ١٩٢٣.

■ ٣٣ - **ابن طيفور، أحمد طاهر** بغداد في تاريخ الخلافة العباسية، القاهرة، ١٩٦٨.

■ ٣٤ - **مؤلف مجهول** العيون والحدائق، ج٣، تحقيق: دي غويه، ليدن ١٨٧١.

■ ٣٥ - **الهمداني، محمد بن عبد الملك** تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: البرت كنعان، ج١، بيروت ١٩٦١.

■ ٣٦ - **ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن** مناقب بغداد، تحقيق: محمد بهجة الأثري، بغداد، ١٣٤٢هـ.

■ ٣٧ - **ابن جبير، رحلة أبن جبير**، تحقيق: دي غوية ١٩٠٧.

■ ٣٨ - **الماوردي، علي بن محمد بن حبيب** الأحكام السلطانية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٦.

■ ٣٩ - **البيهقي، إبراهيم بن محمد** المحاسن والمساوئ، دار صادر، بيروت، ١٩٧٠.

■ ٤٠ - **التنوخي، المحسن بن علي** نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالجي، بيروت ١٩٧١.
■ ٤١ - **أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس** البصائر والذخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦٤.
■ ٤٢ - **ابن الأخوة القرشي، محمد بن علي** معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق: روبن ليفي، لندن ١٩٣٨.
■ ٤٣ - **أبن العبري، غريغوريوس الملطي** تاريخ مختصر الدول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٨٩٠.

المراجع الحديثة

■ ١- **علي جواد** المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت ١٩٧٧.
■ ٢ - **أدريس، عبدالله عبد العزيز** مجتمع المدينة في عهد الرسول ﷺ، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود الرياض ١٩٨٢م.
■ ٣ - **أمين، أحمد** فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بلا سنة أو طبعة.
■ ٤ - **سعد، فهمي عبد الرزاق** العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٣م.
■ ٥ - **الشيخلي، د. صباح إبراهيم سعيد** الأصناف في العصر العباسي، نشأتها وتطورها، وزارة الأعلام، ط١، بغداد ١٩٧٦م.
■ ٦ - **ياسين، د. نجمان** تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، وزارة الثقافة والأعلام، ط١، بغداد ١٩٩١.
■ ٧ - **صالح، محمد أمين** النظم الاقتصادية في مصر والشام في صدر الإسلام، مكتبة سعيد رأفت، عين شمس ١٩٧١م.
■ ٨ - **العلي، د. صالح** التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، ط٢، بيروت ١٩٦٩م.

■ ٩- **ماسينيون، لويس** - خطط البصرة وبغداد، ترجمة: د. إبراهيم السامرائي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ١٩٨١م. - الهيئات الحرفية والمدينة الإسلامية، ترجمة: د. أكرم فاضل، مجلة المورد، المجلد الثاني - العدد الثالث - بغداد، أيلول ١٩٧٣، ص١١-١٩.

■ ١٠ - **الحديثي، د. نزار عبد اللطيف** أهل اليمن في صدر الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٨.

■ ١١ - **كاهن، كلود** تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة: د. بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، ط١، بيروت ١٩٧٢.

■ ١٢ - **لومبار، موريس** الإسلام في مجده الأول، ترجمة وتعليق: إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط٢، ١٩٨٤.

■ ١٣ - **أ. آشتور**، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى، ترجمة: عبد الهادي عبلة، دار قتيبة، دمشق ١٩٨٥.

■ ١٤- **الدوري، د. عبد العزيز** - تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، دار المشرق، ط٢، بيروت، ١٩٧٤. - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، ط٣: بيروت ١٩٨٠.

■ ١٥ - **مطلوب، د. أحمد** الملامح الاقتصادية في رحلة ابن بطوطة، وزارة الثقافة والإعلام، ط١، بغداد ١٩٩٩.

■ ١٦ - **الكبيسي، د. حمدان عبد المجيد** حيث كتب الفصل الموسوم (الصناعة) في كتاب حضارة العراق، تأليف نخبة من الباحثين العراقيين، ج ٥، دار الحرية، بغداد ١٩٨٥.

■ ١٧ - **موسى، د. عز الدين أحمد** النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشرق، ط١، بيروت١٩٨٣ .

■ ١٨ - س. د. **جواتياين** دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، تعريب وتحقيق: د. عطية القوصي، وكالة المطبوعات، ط١، الكويت ١٩٨٠

• هوامش البحث:

(١) المبرد، ج٢، ص ٤٣. الأصفهاني، الأغاني، ج١٠٩، ص ٤٣.
(٢) ابن، خلدون، المقدمة، ص ٤٠١.
(٣) بن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٥٤.
(٤) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص ١٣١.
(٥) علي، د. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٧، ص ٥١٩.
(٦) الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص ٩٣. ابن قتيبة، المعارف، ص ٥٧٥. ابن رستة، الأعلاق النفيسة، ص ٢١٤-٢١٥.
(٧) الواقدي، المغازي، ج٢، ص ٧٤٢، ص ٧٧٢. وقد وجدت مدابغ الجلود في الطائف، انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٦٨. وابن حوقل، صورة الأرض، ص ٣٩.
(٨) الواقدي، المصدر نفسه، ج٣، ص ٩٦٠.
(٩) عبدالله بن عبد العزيز بن ادريس، مجتمع المدينة في عهد الرسول ﷺ، ص ٢٢٣.
(١٠) أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص ٢٤.
(١١) سعد، فهمي عبد الرزاق، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ص ٩٠.
(١٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص ١٤١.
(١٣) الشيخلي، د. صباح إبراهيم، الأصناف في العصر العباسي، ص ١٥٠.
(١٤) ياسين، د. نجمان، تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، ص ٢٤٩-٢٥٠.
(١٥) صالح، د. محمد أمين، النظم الاقتصادية في مصر والشام في صدر الإسلام، ص ١٥٠.
(١٦) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٥١.
(١٧) الأصطخري، المسالك والممالك، ص ٣٩.
(١٨) ياسين، د. نجمان، تطور..، ص ٢٩٢.
(١٩) الشيباني، الأكتساب في الرزق المستطاب، ص ٣٦.
(٢٠) العلي، د. صالح، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ٢٩٩.
(٢١) انظر: ابن حوقل، صورة الأرض، ص٢١٠، ص٢١٦. الأصطخري، المسالك والممالك، ص٤٢، ص ٤٦-٤٧.
(٢٢) د. العلي، المرجع السابق، ص ٣٠٠.
(٢٣) الأصفهاني، حلية الأولياء، ج٣، ص ٤٧.

(٢٤) الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص ٢٤.
(٢٥) ابن سلام، الأموال، ص ٥٢٦، ٥٢٧.
(٢٦) د. العلي، التنظيمات، . . . ص ٣٠٧.
(٢٧) أبو حنيفة، جامع المساند، ج٢، ص ٢٧٤.
(٢٨) ماسينيون، خطط البصرة وبغداد، ص ٢٨-٢٩.
(٢٩) ماسينون، الهيئات الحرفية والمدينة الإسلامية، ص ١٢.
(٣٠) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٧٥. د. نزار عبد اللطيف، أهل اليمن في صدر الإسلام، ص ٤٢.
(٣١) الحديثي، د. نزار عبد اللطيف، أهل اليمن في صدر الإسلام، ص ٤٢. وانظر: ياسين، د. نجمان، تطور الأوضاع. . . ص ٢٩٤.
(٣٢) ماسينون، الهيئات الحرفية، ص ١٦.
(٣٣) الشيباني، الأكتساب في الرزق المستطاب، ص ١٤-١٧، ص ٣٧. أبو داؤد السجستاني، مسائل الإمام أحمد، ص ١٩٣. الغزالي، إحياء علوم الدين، ص ٦٠-٦٢.
(٣٤) الجاحظ، الحيوان، ج١، ص ٤٣-٤٤.
(٣٥) سعد، فهمي عبد الرزاق، العامة في بغداد. . . ص ٨٨.
(٣٦) محاضرات الأدباء، ج١، ص ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٣.
(٣٧) المكي، قوت القلوب، ج٢، ص ٥٤١.
(٣٨) سعد، فهمي عبد الرزاق، العامة في بغداد ص ٩١-٩٢.
(٣٩) المقريزي، إتعاظ الحنفا، ج١، ص ١٥٧، ١٦٠، ١٦٤.
(٤٠) ثابت بن سنان، تاريخ أخبار القرامطة، ص ٧. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج١، ص ٢٤. عريب، صلة تاريخ الطبري، ص ١٩.
(٤١) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص ٢٨٧-٢٨٨، ص ٢٩١.
(٤٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٨٤.
(٤٣) للتوسع انظر: سعد، فهمي عبد الرزاق، العامة في بغداد... ص ٩٦-٩٧.
(٤٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص ١١٩. ابن الفقيه، بغداد، ص ٩٠.
(٤٥) الصابي، الوزراء، ص ٢٢.
(٤٦) الصابي، رسوم دار الخلافة، ص ٩٠. الوشاء، الموشى، ص ١٩٧٨-١٩٧٩، ص ١٨٤-١٨٥.
(٤٧) الخطيب البغدادي، ج١، ص ٣١٥. الثعالبي، لطائف المعارف، ص ٧٢، ١١٩.

(٤٨) كاهن، كلود، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٧٤.
(٤٩) لومبارد، موريس، الإسلام في مجده الأول، ص ٢٦٨.
(٥٠) المرجع نفسه، ص ٢٧٣.
(٥١) سعد، فهمي عبد الرزاق، العامة في بغداد ص ١٠٩.
(٥٢) المرجع نفسه، نفس المكان.
(٥٣) المرجع نفسه، ص ١١٠.
(٥٤) المرجع نفسه، نفس المكان.
(٥٥) لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ص ٢٨٣.
(٥٦) ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص ٤٢٢، ٤٥٧. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٢، ص ١٧٣.
(٥٧) كاهن، كلود، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٩٨.
(٥٨) ياقوت، معجم الأدباء، ج٦، ص ٤٧، ص ٤٨.
(٥٩) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٠.
(٦٠) لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ص ٢٨٤، ص ٢٨٥.
(٦١) عريب، صلة تاريخ الطبري، ص ٣٥، ص ١١١. ياقوت، معجم البلدان، ج٣، ص ٢٨٤.
(٦٢) طيفور، تاريخ بغداد، ص ٩٨.
(٦٣) ابن الجوزي، أخبار الحمقى، ص ٥٨.
(٦٤) الوشاء، الموشى، ص ٢٢٥. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص ١٠٤. مجهول، العيون والحدائق، ج٣، ص ٣٦٦.
(٦٥) الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ص ٨٢. عريب، صلة تاريخ الطبري، ص ١١٠. ابن الجوزي، مناقب بغداد، ص ٢٦.
(٦٦) كاهن، كلود، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٩٨.
(٦٧) لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ص ٢٦٠-٢٦١.
(٦٨) المرجع نفسه، ص ٢٦١.
(٦٩) المرجع نفسه، ص ٢٦٨.
(٧٠) كاهن، كلود، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٨٨.
(٧١) ابن جبير، الرحلة، ص ٤٧.
(٧٢) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ص ١٧٥.
(٧٣) اليعقوبي، البلدان، ص ٢٤٩.
(٧٤) الجاحظ، رسالة في الوكلاء، ص ٢١٥.
(٧٥) لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ص ٢٥٦.
(٧٦) المرجع نفسه، نفس المكان.
(٧٧) المرجع نفسه، ص ٢٥٧.
(٧٨) المرجع نفسه، نفس المكان.
(٧٩) المرجع نفسه، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٨٠) المرجع نفسه، ص ٢٥٨.
(٨١) ابن الفقيه، بغداد، ص ٥٥.
(٨٢) سعد، فهمي عبد الرزاق، العامة في بغداد، ص ١١٢.
(٨٣) لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ص ٢٧٨.
(٨٤) ابن الفقيه، البلدان، ص ٢٥٢. وانظر: سعد عبد الرزاق، العامة في بغداد، ص ١١٣.
(٨٥) سعد، المرجع نفسه، نفس المكان.
(٨٦) لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ص ٢٧٧.
(٨٧) المرجع نفسه، ص ٢٧٨-٢٧٩.
(٨٨) أ. آشتور، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى، ص١١٦، ص١١٧.
(٨٩) الماوردي، الأحكام السلطانية ن ص ١٦٨. البيهقي، المحاسن والمساويء، ص ٦٢٣. وانظر: الدوري، د. عبد العزيز، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٧٠.
(٩٠) الثعالبي، لطائف المعارف، ص ١٠٧.
(٩١) مطلوب، د. أحمد، الملامح الاقتصادية في رحلة ابن بطوطة، ص ١٢٨.
(٩٢) آشتور، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، ص ٢٤٩.
(٩٣) المرجع نفسه، ص ٢٥٠.
(٩٤) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، ج٣، ص ٤٦٣.
(٩٥) التنوخي، نشوان المحاضرة، ج٣، ص ٨١.
(٩٦) الخطيب البغدادي، ج١، ص ٨١، ج١٤، ص ٤٢٧. وانظر: الدوري، د. عبد العزيز، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ١١٢.
(٩٧) لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ص ٢٤٣.
(٩٨) المرجع نفسه، ص ٢٤٤.
(٩٩) الخطيب البغدادي، ج١، ص ٧٥.
(١٠٠) سعد، فهمي عبد الرزاق، العامة في بغداد، ص ١١٤.
(١٠١) الدوري، د. عبد العزيز، تاريخ العراق الاقتصادي..، ص ١١٢.
(١٠٢) مطلوب، د. أحمد، الملامح الاقتصادية في رحلة ابن بطوطة، ص ١٣٢-١٣٣.
(١٠٣) المرجع نفسه، ص ١١٢.
(١٠٤) المرجع نفسه، ص ١٣٣.
(١٠٥) ابن الفقيه، بغداد، ص ٧٠.
(١٠٦) لومبارد، الإسلام في مجده الأول، ص ٢٧٨-٢٨٨.

(١٠٧) الوشاء، الموشى، ص ١٢٥.
(١٠٨) الثعالبي، ثمار القلوب، ص ١٩٣.
(١٠٩) ابن الفقيه، بغداد، ص ٢٥٣.
(١١٠) الجاحظ، البخلاء، ص ٢٣٧.
(١١١) الوشاء، الموشى، ص ١٨٠.
(١١٢) الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ص ٣٣. الصابي، رسوم دار الخلافة، ص ٧٥.
(١١٣) سعد، فهمي عبد الرزاق، العامة في بغداد ن ص ١١٨.
(١١٤) ابن العبري، تاريخ ص ٤٩. ابن الأخوة، معالم القربة، ص ٢٥٢. وانظر: سعد المرجع نفسه، نفس المكان.
(١١٥) للتوسع انظر: الكبيسي، د. حمدان عبد المجيد، الصناعة، ص ٢٧٧-٣٠٤.
(١١٦) جواتياين. س. د، دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، ص ١٦٣.
(١١٧) موسى، عز الدين أحمد، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، ص ٢١٧-٢٥٨، وانظر بشكل خاص، ص ٢١٩.
(١١٨) جواتياين، المرجع السابق، ص ١١٥.
(١١٩) المرجع نفسه، ص ١٦٢.
(١٢٠) الجاحظ، رسائل الجاحظ، للسندوبي، ص ١٢٦-١٢٧.
(١٢١) الجاحظ، البخلاء، ص ٥١.
(١٢٢) ابن الأثير، الكامل، ج٨، ص ٨٩.
(١٢٣) (الكبيسي، د. حمدان عبد المجيد، الصناعة، ص ٣٠٠.
(١٢٤) الدوري، عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٦٨.
(١٢٥) المرجع نفسه، ص ٦٩.
(١٢٦) المرجع نفسه، ص ٧٢.
(١٢٧) الكبيسي، د. حمدان عبد المجيد، الصناعة، ص ٢٩٦-٢٩٧.
(١٢٨) المرجع نفسه، ص ٢٨٢.
(١٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٨٣.
(١٣٠) جواتياين، دراسات في التاريخ والنظم الإسلامية، ص ١٦٣.
(١٣١) الكبيسي، د. حمدان عبد المجيد، الصناعة، ص ٢٩٧.
(١٣٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٨.
(١٣٣) آشتور، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى، ص ١١٢.
(١٣٤) المرجع نفسه، ص ١١٢-١١٣.
(١٣٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: جواتياين، دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، الفصل السابع المعنون: الطبقة العاملة في حوض البحر المتوسط خلال العصور الوسطى المتقدمة، الصفحات ١٦١-١٨٨.

(١٣٦) آشتور، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وانظر بالأخص الفصل الثالث المعنون (العصر الذهبي للإمبراطورية الإسلامية)، ص ٩١-١٣٥. والفصل الخامس الموسوم (بدايات الأقطاع)، ص١٢٧-٢٥٨.

(١٣٧) المرجع نفسه، ص ١٣٣-١٣٤، ص ١٣٥.

(١٣٨) المرجع نفسه، ص ٣١٢-٣١٣.

أوضاع فلاحي العراق

في عصور الازدهار الإسلامي

لا بد للباحث في أوضاع فلاحي العراق في عصور الازدهار الإسلامي، من معرفة أوضاعهم في المراحل السابقة لحروب التحرير العربية الإسلامية، لكي يقف على طبيعة التطورات الاقتصادية التي أحدثها العرب المسلمون، وما قاموا به من إجراءات لمعالجة أوضاع الفلاحين وعلاقتهم بالأرض.

كانت الأوضاع الاقتصادية للدولة الساسانية تعاني من اختناقات وإرباك شديدين بسبب الفوضى السياسية وطبيعة النظام الإقطاعي السائد، فقد كانت الحروب بين فارس وبيزنطة قد أنهكت اقتصاد الدولة[١] ويبدو أن سيادة الدسائس في البلاط والصراع على السلطة قد أفضيا إلى خلق فوضى سياسية قادت إلى إهمال حالة البلاد الاقتصادية[٢]، وترتب على الحروب والصراع، بروز سيطرة القادة العسكريين على الأرض وعدها بمثابة إقطاع وراثي، ولذا اتسم توزيع وتحصيل الضرائب بالظلم والتعسف وظهرت ضرائب استثنائية كان يتحملها بالدرجة الأساس سكان العراق[٣] وتشير رواية ذات طابع رمزي إلى الظلم الذي كان يقع على الناس إذ تقرر في نهاية الرواية «أن كل أرض يغلب جورها عدلها تغزوها السباع»[٤].

ويظهر أن حالة الفلاحين وسط هذا التدهور الاقتصادي، كانت سيئة إذ كانوا يدفعون الجزية ويرتبطون بالأرض، وقد أجبروا على أعمال السخرة والخدمة العسكرية مشاة[٥] ويرى مؤرخ أن أوضاع الفلاحين كانت أشد سوءاً في إقطاعيات النبلاء الذين لهم حق الحياة والموت على العبيد والناس ولم يكن وضع الفلاحين النبلاء يعدو وضع العبيد الخاصين[٦]، ويلاحظ أن الدولة الساسانية قد اعتمدت نظام المقاسمة في جباية خراج الأرض، ويبدو أنه كان جائراً ومرهقاً، الأمر الذي حدا بكسرى آنو شروان أن يستبدله بنظام المساحة[٧] مع ملاحظة أنه قد أسقط الجزية عن أهل البيوتات والمرازية والأساورة والكتّاب[٨] وهذا يبين لنا طابع المجاملة ومراعاة الفئات الأرستقراطية والدينية وأصحاب المواقع والنفوذ الإداري، وكان لهذا التمايز الاجتماعي الطبقي أن يترافق مع حالات اغتصاب الأراضي والاعتداء على العامة وبضمنهم الفلاحين[٩] بحيث يحقّ لنا أن نقرر بأن الدولة الساسانية أبان احتلالها للعراق قد اعتمدت النظام الإقطاعي الثقيل، وأن الفلاح فيها كان عبداً مضطهداً وفاقداً لحريته ويعاني من استنزاف اقتصادي جائر ومرهق.

وعندما حرر العرب المسلمون العراق من الاحتلال الساساني، وفي أعقاب فترة الاستقرار، تم إحصاء للناس والأرض في السواد زمن عمر بن الخطاب ﷺ وجرى مسحه من قبل الدولة[١٠] وعملية المسح التي شملت الأرض من جهة والناس من جهة أخرى، تؤكد أن العرب المسلمين قد فرّقوا منذ فترة مبكرة بين الجزية والخراج[١١]، والحق أن ثمة شواهد كثيرة تنهض لتؤكد هذا الرأي، فقد ورد في خطبة للخليفة عمر بن الخطاب ﷺ حقوله: «وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية»[١٢] ووردت أدلة وشواهد عديدة لها مساس مباشر بإجراءات عملية وتطبيقية تميّز وتفرّق بين الجزية

والخراج ومن عصر الراشدين بالذات[١٣] لذا تصبح الآراء التي ترى بأن العرب المسلمين وفي عصر الراشدين لم يفرّقوا بين الجزية والخراج[١٤] غير دقيقة ويقف الدليل التاريخي ضدها من خلال الشواهد النظرية والعملية، وهي تفتقر إلى الدليل والإثبات التاريخي ولا تعدو أن تكون اجتهادات وتخمينات بلا شواهد.

لقد كان قرار دولة الخلافة في المدينة صريحاً بشأن رفض فكرة تقسيم الأرض حيث اوقفت لمصلحة الأمة[١٥] فقد رأى الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ أن الأرض عين المال وخشي على المسلمين أن يتفاسدوا في المياه إن وزعت عليهم[١٦]. أضف أنه رأى في الأرض مصدر إدرار للعطاء وتمويل الجيش[١٧] وعدها بمثابة مستودع للثروة للأجيال المقبلة وللأرامل واليتامى[١٨] ويبدو أنه أراد ألّا يشغل المجاهدين بالأرض وما تثيره من منازعات تعود بهم إلى الاقتتال والنزاع وتبعدهم عن دورهم الأساس في الجهاد وتحرير الأرض، وربما تخوف من أن توزيع الأرض قد يفضي إلى تكريس وترسيخ العبودية إن تم توزيع الفلاحين المرتبطين بأرضهم على المجاهدين العرب المسلمين، وهو أمر لا يتسق مع فهم عمر الذي يدرك أن الحرية هي الأصل في الإسلام.

إنّ ما سبق قد قاد دولة الخلافة في المدينة إلى ضرب الجزية على سكان السواد، وابتداءً تميزت الحيرة وبانقيا وأليس بوضع خاص، فقد كان عهد خالد بن الوليد ﷺ لها صلحاً فدفعت كل منها جزية مشتركة وتركت الأرض بيد أهلها ملكية خاصة، ويظهر أن هذه الأراضي حالة فريدة تاريخياً[١٩] بينما وحّد عمر بن الخطاب ﷺ جزية السواد مراعياً التمييز بين الفئات الاجتماعية فجعلها «ثمانية وأربعين درهماً، وأربعة وعشرين، وأثني عشر»[٢٠]، ويتضح أن جمع الجزية كان دقيقاً ويتبع في جمعها أسلوب المشترك القروي، سيما بعد مسح السواد وإحصاء عدد

الذين يتوجب عليهم دفع الجزية إذ بعث حذيفة بن اليمان وسهل بن حنيف فقاما بحساب أهل القرية وما عليهم، وأخذا من دهقان كل قرية جميع ما على أهل القرية الذين كانوا يوزعون ما عليهم دفعه بينهم[٢١] وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الجزية كانت تؤخذ من أهل الذمة، مقابل تكفل الدولة بحماية أموالهم وحقن دمهم[٢٢] وكانت بمثابة بدل الخدمة في الجيش العربي الإسلامي، أي نظير حماية العرب المسلمين لهم[٢٣] يعزز هذا أنه قد أعفي من الجزية النساء والصبيان والمسكين الذي يتصدق عليه والأعمى الذي لا عمل له والمقعد[٢٤] وكانت الجزية تسقط عمّن أسلم[٢٥] على العكس من الخراج الذي لايسقط عندما يسلم الذمي[٢٦]

وقد تم مسح أراضي السواد التي بلغت مساحاتها ستة وثلاثين ألف ألف جريب[٢٧] ورأى عمر بن الخطاب ﷺ أن يضع على «كل جريب درهماً وقفيزاً» وجعل على كل جريب من الكرم عشرة دراهم وعلى كل جريب من النخل ثمانية دراهم وعلى كل جريب من السكر ستة دراهم، وعلى كل جريب من الرطبة خمسة دراهم، وعلى كل جريب من البر أربعة دراهم، وعلى كل جريب من الشعير درهمين[٢٨] وقد راعت الدولة في جباية الخراج، طبيعة الأرض الزراعية وألّا يزاد في خراجهم إن احتملوا أكثر وإن عجزوا عنه خفف عنهم، وروعيت العدالة في الجباية[٢٩] وقد حرص عمر بن الخطاب ﷺ على اختيار المسؤولين عن الخراج وأوصى بأن يكونوا من أخير وأصلح الناس[٣٠]، ويلاحظ هنا أن عمال الخراج كانوا من العرب، وهو تعبير عن اتجاه قومي إذ لم يترك هذا العمل لغير العربي، وكانت الدولة في هذه الفترة تنهى ولا تحبذ شراء أرض الخراج، ويظهر أن كراهة شراء أرض الخراج التي جاءت عن طريق العنوة، كان للحيلولة دون إنقاص موارد الدولة لأنها فيء للمسلمين[٣١]، فمن المعروف أن أرض العشر تكسر الخراج وتقلل من وارد الدولة، وثمة

فرق بين أرض خراجية تدفع الخراج وفق ما هو مقرر لها، وبين أرض خراجية اشتراها مسلم وصارت عشرية تدفع العشر، وفي ضوء هذا نفهم معنى إشارات النهي عن شراء الأرض الخراجية ورفض الدولة لهذا الاتجاه وإعادة أرض الخراج المباعة إلى أصحابها من الملاكين أو الفلاحين وعدّ البيع باطلاً[٣٢].

ويظهر أن من كان يشتري أرض خراج من ذمي، وكان عربياً مسلماً، كان يشترط على الذمي أن يقوم الذمي بنفسه بدفع خراج الأرض بعد الشراء[٣٣] ولا بد هنا من لفت الانتباه إلى أن شراء أرض الخراج وإن بقيت تدفع الخراج يدل على توجه عند المسلمين يدرك أهمية الأرض، كما أن عملية الشراء والبيع تحتمل تساهلاً بين الطرفين بشأن ثمن البيع وكمية الخراج التي قد يحدث فيها تساهل بسبب المجاملة في الجباية لأن الأرض تعود لشخصية مرموقة ومتنفذة، مما يؤثر على وارد الدولة[٣٤].

لقد قادت حروب التحرير العربية الإسلامية إلى حصول سبي للأسرى في السواد منذ بدايات التحرير[٣٥] ويبدو أنه قد حصل سبي واسع في العراق مما حدا بكبار الأشراف في السواد بقيادة الرفيل أن يشكو من ذلك: «أن الرفيل ورؤوساً من رؤوس أهل السواد أتوا عمر، فقالوا: يا أمير المؤمنين إنّا كنّا قد ظهر علينا أهل فارس، فأضرّوا بنا وأساءوا إلينا.. فلما جاء الله بكم أعجبنا مجيئكم، وفرحنا فلم نهدكم عن شيء، ولم نقاتلكم، حتى إذا كان بأخرة بلغنا أنكم تريدون أن تسترقونا. فقال له عمر: فالآن فإن شئتم فالإسلام، وإن شئتم فالجزية وإلّا قاتلناكم. قال: فاختار الجزية»[٣٦].

ولعل ما يضيء الأمر هنا أن الفكرة كانت في البداية أن يقسم السبي بين الجند، إلّا أن عمر بن الخطاب ﷺ قد استقر على غير ذلك إذ جعلهم

مادة للمسلمين[٣٧] لا بل أمر بردّ سبي الكثير من الأماكن في السواد ولم يسترقهم وضرب عليهم الخراج وجعلهم أحراراً في علاقتهم بالأرض[٣٨] ولا بد من تأشير أن هروب وموت الإقطاعيين في حروب التحرير قد أنهى استرقاق كثير من العبيد وجعلهم يستعيدون حريتهم[٣٩] ولقد كانت ظروف التحرير قد أملت تعامل العرب المسلمين مع أهل الأرض الجديدة مباشرة وليس مع الدولة الساسانية أو من يمثلها لعدم وجودهم أصلاً[٤٠] وواضح أن هذا يؤشر أن العرب المسلمين غيّروا في صدر الإسلام من طبيعة الإقطاع الذي كان سائداً عندما دمروا نمط الإقطاع القديم الذي وجدوه أمامهم فحرروا الفلاحين من ارتباطهم بالأرض وجعلوهم مكلفين بدفع الضرائب المباشرة للدولة[٤١] وهو أمر خفف كثيراً عن كاهل الفلاح، وإذا عرفنا أن الدولة في عهد الراشدين كانت تجبي ضرائبها من الزرع بالنقد والعين، أي أنها كانت تأخذ مع النقود منتجات عينية، أدركنا أن هذا بمثابة تخفيف عن الفلاحين يتيح لهم أن يكونوا بعيدين عن الاضطرار إلى بيع منتجاتهم بأسعار رخيصة ليحصلوا على نقود لتسديد الضرائب[٤٢].

بعد ما أوردنا سابقاً، يبدو غريباً أن يذهب أحد الباحثين إلى أن الفلاحين في العراق قد عدّوا أرقاء وأن رقهم قد اتخذ شكلاً قانونياً[٤٣] فهذا الفهم يرتكز إلى تبريرات فقهية بشكل أساس مع ملاحظة أن الجانب الفقهي النظري، كان له أكثر من وجهة نظر بشأن استرقاق الفلاحين «فإن قسم الإمام الأرض بين من غلب عليها صارت عشرية وأهلها رقيق.. وإن لم يقسمها وتركها للمسلمين كافة فعلى رقاب أهلها الجزية وقد عتقوا بها وعلى الأرض الخراج وهي لأهلها وهو قول أبي حنيفة»[٤٤].

أما الجانب العملي والتطبيقي والذي شمل الفلاحين، فأمر آخر ومختلف، ويؤكد أن الدولة في عصر الراشدين، قد عدّت الفلاح حرًّا لا

بل حررته من سيطرة الإقطاع السابق وهيمنة الملاكين، فالخليفة عمر بن الخطاب ﷺ قد أوصى ابتداءً بالفلاحين فقال: «إتقوا الله في الفلاحين، لا تقتلوهم إلّا أن ينصبوا لكم الحرب»[٤٥]، وترك الأرض والأموال في أيديهم وكانت لهم صلاحية بيع الأرض[٤٦]، وأقرهم في أرضهم وأطلق السبي منهم وضرب عليهم الخراج[٤٧]وقد كتب إلى سعد بن أبي وقاص ﷺ بما يخص الفلاحين: «أما من أقام ولم يجل وليس له عهد، فله ما لأهل العهد بمقامهم لكم وكفهم عنكم إجابة، وكذلك الفلاحون إذا فعلوا ذلك»[٤٨] وما من شك بأن طريقة معاملة الفلاحين لم تكن واحدة إذ اختلف باختلاف موقفهم من العرب المحررين: «وسار خالد بن الوليد بسيرته فلم يقتلهم وسبى ذراري المقاتلة ومن أعانهم ودعا أهل الأرض إلى الجزاء والذمة[٤٩]، وقد أقر العرب المسلمون، الدهاقين على عملهم في بدايات الفتح بسبب عدم توفر الفرصة للتنظيم وللإفادة من خبرتهم فتم عقد إتفاقيات معهم تنظم العلاقة بالأرض وجباية الضرائب[٥٠] وطبيعي أن يتيح هذا الإجراء للدهاقين، المحافظة على إقطاعياتهم وأراضيهم الواسعة عن طريق الإتفاقيات أو بدخولهم الإسلام، ويمكنهم من جباية الضرائب، إلّا أن انتشار الإسلام أضعف بالتدريج من سلطتهم كما ان توسع الملكيات بين العرب انقص أراضيهم أحياناً»[٥١].

ويبدو أن الدهاقين قد بقوا مسؤولين تماماً عن جمع الضرائب حتى سنة ٢١هـ[٥٢]، ويتبين أن الفلاحين قد عوملوا بطريقة مرنة تتوفر على العدالة وكان الاتجاه العام للدولة في عصر الراشدين الرفق بهم وإنقاذهم من عبودية الأرض وجعلهم أحراراً في العلاقة والحركة من الأرض، وإذا وجدنا بعض الفلاحين في أماكن محدودة قد ظلّوا مرتبطين بالدهاقين، فذلك أمر جاء عن رغبة منهم وبطلب من أسيادهم الدهاقين[٥٣].

إنّ عظمة المنجز العربي الإسلامي في العلاقة مع الفلاحين في العراق لا تكمن في تخفيف الضرائب عنهم وإلغاء الكثير من الأعباء الاقتصادية فحسب، بل تكمن في تحريرهم كلياً بمعنى أن العرب المسلمين على خلاف غيرهم من الأقوام المعاصرة لهم، لم يقوموا بتحويل الفلاح العبد إلى فلاح قن، بل قاموا بنقلة نوعية وقفزة تاريخية باهرة عندما حوّلوا الفلاح من طور العبودية إلى الحرية تماماً، دون أن يأبهوا لقوانين الإقطاع التي دقوا عنقها وجاءوا بقانونهم الإنساني الذي يتنفس في الحرية ويحيا في الحرية أيضاً.

وفي العصر الأموي، نقف أمام نتعاش وتطور في عمران الأرض واستقرار لمقدار الخراج، في ولاية زياد بن أبيه (٥٣-٥٤هـ)، حيث عرف عنه دقته في الجباية وحسن السيرة في الفلاحين، وكان يراقب ويحاسب عماله، وقد ولى على الخراج الأعاجم وتجاوز العرب خوفاً من تلاعب العرب بالخراج(٥٤) ويؤشر باحث آخر تأثير الأحوال السياسية على حالة الإقتصاد وبضمنها الأرض والفلاح حيث يرى أن العراق قد شهد في النصف الثاني من القرن الأول الهجري عدّة ثورات أنهكت موارده الاقتصادية، مثل ثورة المختار، وحركة ابن الزبير في البصرة، ومعارك الاثنين ضد الشاميين، وثورة العرب في روستقباذ، وثورة ابن الأشعث ضد الحجاج، بالإضافة إلى حركات الخوارج كالأزارقة بمنطقة البصرة وشبيب الخارجي في سواد الكوفة، وكانت هذه الثورات سبباً في إحضار جيش شامي إلى العراق وبناء مدينة واسط من وارد العراق(٥٥) كما كانت مؤثرة في نظام الري وتقلص عمارة السواد في منطقتي البصرة والكوفة وفي البطائح(٥٦)، وترتب على هذا أن الخوارج كانوا يجبون الخراج ويأخذون الأموال من السكان الأمر الذي دفع مجاميع كثيرة من الفلاحين إلى الانضمام إلى الخوارج تهرباً من وطأة الخراج(٥٧).

ويظهر أن كثرة النفقات وانحسار وارد خراج الأرض بسبب المشاكل السياسية والتدهور الذي أصاب مشاريع الري، كانت من الأمور المحركة للحجاج بن يوسف الثقفي، ليشدد القبضة في استحصال مقدار ثابت من الخراج بغض النظر عن حالة الأرض[٥٨] ويبدو أن نقص الحاصل كان يؤثر على وارد الفلاح، إلّا أن الحجاج لم يقبل أن يؤثر على الدولة، مما جعل الفلاح يفقد صلته بأرضه ويهاجر عنها[٥٩] وهنا برزت مشكلة هجرة الفلاحين إلى الأمصار[٦٠]، وقد قادت هذه الهجرة إلى نقص الأيدي العاملة في الريف وتدهور وانحطاط حالة الأرض وتقلص الخراج وإنكساره[٦١]ولم يكن أمام الحجاج إلّا أن يعيد الفلاحين إلى قراهم وإلزامهم بدفع الخراج عن الأرض التي هجروها[٦٢].

وهذا يعني أن إجراء الحجاج كان مقتصراً على الخراج والأرض، ولذا فإن القيمة التاريخية للرواية التي ترى بأن الحجاج فرض الجزية على من دخل الإسلام[٦٣] ضعيفة ولا يعتد بها، ذلك أن إرجاع الفلاحين إلى قراهم جاء بطلب من العمال لإنكسار الخراج نتيجة إسلام أهل الذمة والتحاقهم بالأمصار، أي أن قلّة الأيدي العاملة في الأراضي الزراعية كانت وراء هذه الشكوى التي تحمل في طياتها عدم قدرة الدهاقين على جمع الأموال المطلوبة عن أراضيهم ونواحيهم نتيجة لذلك، وقد كان بإمكان الحجاج أن يعمد إلى إحصاء الموالي في البصرة والكوفة وأن يستوفي الجزية منهم، وهو أمر لم يحدث ولم يشر إليه مصدر من المصادر، مما يدل على أن غاية هذا الإجراء هي تعمير الريف واستيفاء خراجه[٦٤] ويبدو أن هجرة الفلاحين صوب الأمصار لم تتوقف سيّما إلى البصرة ولدينا ما يشير إلى شكوى عامل البصرة التي رفعها إلى عمر بن عبد العزيز ﵁ وأبدى فيها تخوفه من إنكسار الخراج بسبب هجرة الفلاحين

وإجابة عمر لعامله بقوله: «والله لوددت أن الناس كلهم أسلموا حتى نكون أنا وأنت حراثين نأكل من كسب أيدينا»(٦٥)

وشهدت خلافة عمر بن عبد العزيز، تحقيق إصلاح في جباية الخراج في سواد الكوفة كي يوقف التراجع في عمارة الأرض وهجرة الفلاحين لقراهم حيث افصحت رسالته إلى عامله على الكوفة عبد الحميد بن عبد الرحمن عن أمره بإلغاء الرسوم الإضافية عن أهل الخراج، والرفق بالفلاحين ورفع الظلم الذي لحق بهم بسبب سوء تصرف عمال السوء، ودعوته بألّا يحمل خراباً على عامر، ولا عامراً على خراب(٦٦) وأكد عمر بن عبد العزيز ضرورة استيفاء الخراج من الفلاحين وفق طاقتهم، وأكد على العدل وأمر بمعونتهم من بيت المال إن هم عجزوا عن دفع الخراج لتتاح لهم الفرصة في إصلاح أراضيهم ومن ثم زاد في أجور وأرزاق عمال الجباية ليكفوا أيديهم عن أموال الخراج، ويتحاشوا إلحاق الأذى بالفلاحين(٦٧) بيد أن إصلاحات عمر بن عبد العزيز ﵁ لم تستمر إذ عادت بوفاته الرسوم والضرائب الاستثنائية سيّما هدايا النيروز والمهرجان، لا بل لدينا ما يفيد بأن عامل يزيد بن عبد الملك على العراق (١٠٢-١٠٥هـ) وهو عمر بن هبيرة قد زاد في الضرائب «فوضع في النخل والشجر النابتة، فأضر بأهل الخراج، وحمل عليهم ما لا يطيقون»(٦٨) لنقف فيما بعد أمام إجراءات خالد القسري (١٠٥-١٢٠ هـ) حيث اقتصر على استعمال الدهاقين للجباية فقط وألزمهم كما ألزم الفلاحين بهدايا النيروز والمهرجان، وكذلك فعل يوسف بن عمر، وربما كانت الرسوم الإضافية التي فرضت على الفلاحين، والتشدد في أخذ مقدار معين من الخراج دون مراعاة حالة الأرض دافعاً للسكان لترك أراضيهم مما أثّر على عمارة السواد في نهاية الدولة الأموية(٦٩).

ويظهر أن بعض أراضي الخراج التي امتلكها العرب في العراق قد

تحولت إلى عشرية «وبالفرات أرضون أسلم أهلها حين دخلها المسلمون وأرضون خرجت من أيدي أهلها إلى قوم مسلمين بهبات وغير ذلك من أسباب الملك فصيرت عشرية وكانت خراجية فردها الحجاج إلى الخراج، ثم ردّها عمر بن عبد العزيز إلى الصدقة»[٧٠] وهذا يؤشر التقاء موقف الحجاج وعمر بن عبد العزيز في النظر إلى أهمية وقف شراء الأرض الخراجية لأنها تتحول إلى عشرية وتضر بإيرادات الدولة، ويلاحظ أن بعض كبار المتنفذين وأفراد البيت الأموي، كانوا يتألفون الفلاحين والمزارعين ويعمّرون الأراضي بإنفاق أموال طائلة، ونشير بهذا الصدد إلى مسلمة بن عبد الملك الذي ألجأ الناس إليه ضياعاً كثيرة للتعزز به[٧١]، كما كانت تحصل تجاوزات ووضع اليد على أرض واسعة لأسباب خاصة «والمسرقانان قطيعة لآل أبي بكرة وأصلها مائة جريب فمسحها مساح المنصور ألف جريب فأقروا في أيدي آل بكرة منها مائة وقبضوا الباقي»[٧٢].

ويبدو أن العصر الأموي قد شهد منح قطائع من الصوافي ومن الموات إذ قام بعض الخلفاء والولاة بإستخلاص الصوافي في العراق وإحياء الكثير من الأراضي ممّا شكّل أصول الملكيات الزراعية ومنح القطائع لأتباعهم ومؤيديهم فشكّل هذا أساس الملكيات الزراعية في العراق[٧٣] وقد ظهرت ملكيات واسعة للأراضي من قبل الولاة والأشراف والمتنفذين في العصر الأموي الذي حفروا الأنهار وأحيوا موات الأرض[٧٤]، وقاموا بإحياء مساحات شاسعة من البطائح، وثمة ما يفيد أن الشراء كان من مصادر الملكية الزراعية، وكان يحدث أن يتم وضع اليد اغتصاباً على بعض الأراضي من قبل المتنفذين والأقوياء سيّما بعض الولاة مثل خالد القسري وأولاده[٧٥] وكانوا يتحكمون في أسعار الغلة في العراق[٧٦] وقد أشرنا سابقاً إلى أن الإلجاء، كان من أسباب ظهور

الملكيات الزراعية، ومعروف أن الاستقرار في الأرض يقود إلى نتائج معروفة في إنتشار الإسلام والتعريب، ففي العصر الأموي اتجهت مختلف القبائل لامتلاك الأراضي، ويظهر هذا من إحياء الكثير من أراضي البصرة منذ أيام معاوية حتى نهاية الدولة الأموية وإنتشار القبائل العربية في السواد على شكل أفراد لهم قرى وضياع، وعلى شكل جماعات في قرى لهم(٧٧) ويبدو أن الملاكين العرب كانوا يديرون ملكياتهم عن طريق وكلاء، وقد يشرفون على قراهم مباشرة ويراقبون الفلاحين ويرعون ضياعهم(٧٨)، واستخدم العرب في البصرة الزنوج في أراضيهم إذ كانوا يشترونهم ويستعملونهم في أملاكهم وضياعهم وبساتيهم(٧٩)، ولدينا إشارات تفيد ظهور قرى عربية منذ القرن الأول الهجري ومنذ النصف الأول منه ومنذ فترة مبكرة تعود إلى عصرالراشدين لتستقر عشائر عربية في هذه القرى تتكون من العرب وهم أصحاب الأرض، ومن مواليهم، إلى جانب الفلاحين الذين يقومون بالزراعة، ولعل هذه الميزة في الاستيطان العربي في القرى وعملية تعريب العراق إمتاز بها الحكم العربي لهذا البلد عن غيره، فبالإضافة إلى أن العرب والنبط يرجعون في أصولهم إلى أصول مشتركة، فقد كان للإسلام الأثر المهم في حركة تعريب العراق، وذلك لدخول النبط الدين الإسلامي، فساعدهم على رفع مستواهم الاجتماعي مما سهّل عملية الاختلاط بين الطرفين في قرى واحدة(٨٠).

وقد شهدت الدولة العباسية بعصورها المتعاقبة، تطورات حاسمة في مجال العلاقة بالأرض والفلاحين وحفلت بتغييرات واضحة سيّما وأن ظهور العنصر الأجنبي وسيطرته، كان يؤذن بتحولات مركبة ومعقدة في أغلب الأحيان بحيث يبدو من الصعوبة بمكان أن نؤشر وضعاً واحداً أو متجانساً للفلاحين، فالتباين والاختلاف في أوضاعهم بين عصر وآخر وبين

احتلال وآخر، هما الوجه السائد، وهو الوجه المتغير أيضاً، وغير المستقر على هيئة واحدة[٨١]

يؤشر إبتداءً أن الخليفة المنصور (١٣٦-١٥٨هـ) قد ألغى جميع الحالات التي تخص الأرض الخراجية المتعلقة بحق الرقبة وأعاد الأمر بأثر رجعي يبدأ من نهاية خلافة عمر بن عبد العزيز على أن تعود جميع الأراضي الخراجية التي جرى التصرف بها - بعد سنة ١٠٠هـ - إلى أصلها، وألّا يسمح بعد ذلك بتحويل أراضي الخراج إلى العشر، وأمر بإجراء مسح شامل للأراضي الخراجية وإنتاجيتها ليثبت حقوق بيت المال من جهة، ويوقف الكثير من التوابع وفضول الأموال التي كانت تجبى مع الخراج، وهو تصرف يشخص ما كان يعاني منه الفلاحون من جهة، ويخفف عنهم في نفس الوقت[٨٢] ولعل إدراك المنصور لسوء أوضاع الفلاحين وتحكم عمال السوء بهم وعسفهم قد حدا به إلى اعتماد نظام المقاسمة بدلاً من المساحة بما يخص خراج السواد، ويظهر أن هذا النظام قد أخذ في عهد المهدي (١٥٨-١٦٩هـ) ورافقه منع تعذيب أهل الخراج[٨٣] ويرجح أن هذا المنع لتعذيب الفلاحين لم يتح له أن يتوقف بدلالة ورود إشارات إلى ذلك في كتاب (**الخراج**) لأبي يوسف القاضي الذي قدّمه إلى هارون الرشيد[٨٤].

ويتسم عصر هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ) بتطور وإدراك لأهمية أرض الخراج، وإستيعاب لحالة التردي الذي وصل إليه الإنتاج في بعض المناطق الزراعية مما نجم عنه قلّة العامر وكثرة الغامر، وربما كان هذا من أسباب طلبه من أبي يوسف القاضي أن يكتب له كتاب (**الخراج**) والذي كشف فيه أبو يوسف للخليفة الرشيد الكثير من التجاوزات، وبصره بحقيقة أوضاع الفلاحين والخراج بحيث عدّ وثيقة دقيقة وخطيرة تبين الكثير من الانحراف في أسلوب وكمية الجباية

والتعامل مع ملكيات الأراضي بأشكالها المختلفة[٨٥] وقد عارض فيه نظام - القبالة - والضرائب الإضافية والشدة في الجباية[٨٦]

وقد أدى الصراع بين الأمين والمأمون إلى إرباك اقتصادي، ولدينا ما يفيد بأن المأمون قد وقف على شكاوى فلاحين ومزارعين تبين أن جميع ما لديهم من غلة لا تكفي للإيفاء بما وضع عليهم من خراج، ويظهر أن المأمون قد دقق في الشكوى واتضح له أنها صحيحة[٨٧]

وقد شهدت الفترة المحصورة بين نهاية خلافة المتوكل واحتلال البويهيين بغداد وسيطرتهم على الخلافة، الكثير من الاختناقات السياسية والاقتصادية التي لا يستهان بها على الإطلاق، وفي مقدمتها هيمنة الأتراك، وحركتا الزنج والقرامطة، إضافة إلى مرحلة الصراع بين طبقة الكتاب، وقد قادت هذه المشاكل إلى أزمة مالية مستفحلة عانى منها بيت المال نتيجة تدخل قادة الجند في الصراع، كما قادت إلى وصول البويهيين إلى العراق، ولقد اضطربت أمور الخراج كثيراً وخرّبت الكثير من السدود وتدهور الري خلال فترة تسلط الجند التركي واحتدام الصراع على السلطة المركزية فعمت الفوضى سيّما وأن عمال الجباية كانت تصلهم أوامر متناقضة من خليفتين مدعومين بفصائل من جند الخلافة في العاصمتين المتجاورتين بغداد وسُرَّ من رأى[٨٨] ولا شك أن هذا الصراع المحتدم قد أدى إلى إحداث الكثير من التدهور في أحوال الأراضي الخراجية وفي إحداث الصراع المرير ضد حركة الزنج التي خرّبت الكثير من السدود ووسائل الري عمداً، وقد حصل الشيء نفسه إزاء التقدم الصفاري نحو بغداد ونجم عن ذلك نزوح أعداد كبيرة من المزارعين والفلاحين مما أثر كثيراً على مستوى الإنتاج، بل وإمكانية الزراعة[٨٩]، ومن المؤكد أن حاجة الخلافة للأموال بسبب المشاكل أعلاه، قد حدا بها إلى جباية الخراج مضاعفاً في سنة واحدة[٩٠] ولجأت إلى منح (الضمان)

لاستحصال خراج الأرض[٩١] ويؤشر أن المعتضد قد أولى عناية فائقة للخراج في السواد حيث حسّن أوضاع الفلاحين وطوّر شبكات الري، وكان قد كرّس وقتاً يجلس فيه للاستماع إلى شكاوي الفلاحين أضف أنه سلفهم الأموال اللازمة لشراء البذور والحيوانات التي تساعدهم في الزراعة بحيث أفضى هذا إلى ارتفاع في كمية الخراج[٩٢]، ليتدهور الوضع في خلافة المكتفي بالله (٢٨-٢٩٥هـ) وخلافة المقتدر بالله (٢٩٥-٣٢٠هـ) حيث اتسع (الضمان) واستشرى الفساد الإداري، وكان لذلك تأثيره السيئ على أوضاع الفلاحين في أراضي الخراج[٩٣] ليعود فيشهد تحسناً خلال العقدين الأولين من القرن الرابع الهجري نتيجة إصلاحات الوزير علي بن عيسى الجراح الذي خفّف عن الفلاحين وقام بتخفيض مبالغ الضمان وحرص على رفع الحيف والظلم والتشدد في الجباية[٩٤] وقد حدت الأزمة المالية الحادة والتي كان من أسبابها الإنفاق الكبير في السنوات الأخيرة من خلافة المقتدر إلى استلاف الدولة الأموال من الضامنين مقدماً وقبل حلول وقت جباية الخراج، الأمر الذي يثير المتاعب والمشاكل للفلاحين[٩٥] ويظهر أن الأحوال الاقتصادية قد تدهورت في أعقاب مقتل المقتدر بالله ونشاط القرامطة في السواد، إذ خرّب خلال هذه الأحداث الكثير من مشاريع الإرواء الزراعي، كما هاجر كثير من أهل السواد من المزارعين من مزارعهم وقراهم هرباً من الأخطار التي باتت تهددهم بعد اضطراب الأمن وانحطاط أحوال الخلافة[٩٦].

استولى البويهيون على بغداد سنة (٣٣٤هـ) وأحكموا قبضتهم على شؤون الخلافة ونظراً لكونهم يحملون نظرة قبلية عن الأرض فقد أهملوا أمور الفلاحين في العراق، ولذا شرعوا في إقطاع الأرض لقوادهم وخواصهم وأتباعهم بعد أن وضعوا أيديهم على أغلب أراضي الخراج

وصادروا الكثير من الضياع السلطانية والضياع الخاصة، ولقد أثرت إجراءاتهم على الأرض الخراجية والضياع معاً وبشكل بليغ سيّما بعد إحالة معز الدولة الجند الأتراك على إيرادات بعض المناطق الزراعية في مناطق مختلفة إذ أن الجند وسعوا من قطائعهم وامتلكوا الكثير من الأراضي إما عن طريق الإلجاء أو نتيجة هرب المزارعين والفلاحين[٩٧] ويلاحظ أن هذه القطائع البويهية، كانت عسكرية غالباً وهي منحة للقادة والجند بدلاً من العطاء، وهي ليست دائمية وليست ملكاً لرقبة الأرض إذ تستمر باستمرار الخدمة وليس طوال الحياة، وقد تحكم هؤلاء القادة والجند بالفلاحين مما أفضى إلى ضعف إنتاج الأرض وهروب الزراع بعد خرابها والذي كان يعالج برد الأرض الخراب واستبدالها بما يختارون من أراضٍ صالحة للزراعة ولذا تردّت أوضاع الفلاحين إذ فسدت المشارب، وبطلت المصالح، وأتت الجوائح على التنّاء ورقّت أحوالهم، فمن بين هارب جال، وبين مظلوم صابر لا ينصف، وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن شرّه ويوافقه، وبطلت العمارة[٩٨] ويتضح أن الأمير عضد الدولة باشر حملة إصلاح وانتشال الحال إلى ما هو أفضل عبر سلسلة إجراءات بدأها سنة ٣٦٧هـ حيث أوكل أمر الجباية إلى الأمناء وأعاد بناء الكثير من مشاريع الري، ودعا إلى الرفق في الجباية، وأكد على الرسوم الصحيحة وحذف الزيادات واطلع على شكاوي الفلاحين وعمل على إزالة الظلم والعسف عنهم[٩٩].

وعندما دخل السلاجقة العراق سنة ٤٤٧هـ اتبعوا النظام الإقطاعي الحربي - العسكري - وطبقوه على الأراضي الخراجية في الأصل، وكان بمثابة منح لوارد الأرض لا يمس رقبتها، كما أنه لا يتضمن أية سيطرة للمستفيد من الإقطاع على المشتغلين بزراعة الأرض أو حقوقهم، وقد استعاضت الدولة بتطبيق هذا النظام عن دفع رواتب القواد والجند،

وكان على الأمير المقطع في مقابل إقطاعه أن يدفع نفقة الجند التابعين له، في حين يسترد الإقطاع في حالة عجز المستفيد منه عن تقديم الجند للخدمة[١٠٠].

ويبدو أن التطبيق العملي للإقطاع العسكري السلجوقي، قد أفضى تدريجياً إلى امتلاك رقبة الأرض فعلياً وشرع المقطع يمارس فيه صلاحيات المالك الحقيقي للأرض في الزراعة والاستثمار والتوريث، ناهيك عن انتشار حالات الظلم والعدوان بشكل ملفت للنظر[١٠١] ولقد كانت حرية المزارعين والفلاحين في الأراضي المقطعة محدودة، وقد كثر التجاوز عليهم بمختلف الأساليب، وشمل ذلك ملاك الأراضي الصغار الذين يجاورون الإقطاعيات مما اضطر الكثيرين منهم إلى إلجاء أراضيهم للعسكريين طلباً للحماية، مما وسع ملكية أرباب الإقطاع وبعض الملكيات الصغيرة، ثم حصل بعد ذلك تطور خطير في الإقطاع العسكري السلجوقي إذ لم يعد ينصب على توجيه حقوق بيت المال من الإنتاج وحتى الضرائب بل أنه تحول تدريجياً إلى وسيلة من وسائل التملك فأصبح إقطاعاً وراثياً مقابل الخدمة العسكرية، وجرّ هذا الأمر إلى نتائج مشابهة لما حصل في أواخر العصر البويهي من حيث تردي الزراعة وإهمال الملاك لأراضيهم وانهيار الاقتصاد وظهور الأزمات الحادة والغلاء[١٠٢].

ويؤشر أن هناك بعض الفلاحين كان مستقراً على الأرض إذ هناك مجموعة من الفلاحين والعمال الزراعيين الذين ينتقلون حسب ظروف الفلاحة ومواسم الزرع[١٠٣] كما يؤشر جلب الملاكين أحياناً للفلاحين إلى أراضيهم وتزويدهم بالبذور وتقديم المساعدات المالية لهم، ويشار إلى أصحاب الأراضي بـ(أرباب الضياع) وهناك ملاكون صغار يزرعون أراضيهم ويقيمون في القرى، ويشار إليهم عادة بـ(التُنّاء) ولكن وضعهم

كان يتدهور أحياناً فيهبطون إلى سوية الفلاحين[١٠٤]، وقد كانت الحكومة تدرك تماما العلاقة القوية بين حالة الزرع وبين الوارد، ولما كانت ضريبة الأرض أهم مورد للخزينة فإن النشاط الزراعي معناه ازدياد الوارد، ولذا كانت مساعدة الفلاحين تعتبر سياسة مالية مستنيرة ومن ناحية أخرى يؤخذ خير الفلاح دائماً بعين الاعتبار ولم تنشأ سياسة زراعية موحدة، وإنما كانت التدابير الفردية تعتمد على شخص الحاكم سواء أكان خليفة أم وزيراً أم أميراً[١٠٥]

وتشير المعلومات الموجودة عن أوضاع الأرض والزراعة في العراق، إبان العصر العباسي الأخير إلى حالة انتعاش، فالمعلومات التي توردها عن الإقطاعات وعقود الضمان وأخبار المشرفين والنظّار والمنتظمين والمستوفين تشير إلى تحسن كبير في أوضاع الزراعة وأحوال المزارعين، كما أن المصادر تقدم معلومات قيّمة عن جهود المستنصر بالله (٦٢٣-٦٤٠هـ) في إصلاح مشاريع الإرواء الزراعي القديمة وفي إنشاء مشاريع ري جديدة مما يدل على وجهة الخلافة وسياستها الإصلاحية ومدى عنايتها بالأرض وبالتالي المصلحة العامة[١٠٦] بحيث ازدهرت الزراعة بسبب هذه المشاريع التي أقيمت، في المنطقة الممتدة بين بغداد وجنوب واسط[١٠٧] ولعل وصف أيام الخليفة الناصر لدين الله بالرخاء والعدل وطيب العيش وأيام الخليفة المستنصر بالله بأنها طيّبة والدنيا في زمانه ساكنة والخيرات دارة والأعمال عامرة إشارة إلى الازدهار الزراعي والرفق بالناس في العراق.

وهكذا نرى أن أوضاع الفلاحين لم تكن واحدة، أو متجانسة أو متشابهة، بسبب اختلاف المراحل التاريخية وطول الفترة الزمنية، وبسبب تطور وتلاحق وتعقّد الأحوال السياسية على المستوى الداخلي والمستوى الخارجي المتمثل بالاحتلال الأجنبي وما جلبه من مفاهيم

دخيلة بشأن الأرض والفلاحين، أضِفْ أن التباين في الأوضاع متأتٍ أيضاً عن الفرق بين الموقف النظري وبين الموقف العملي التطبيقي، ناهيك عن موقف كل خليفة أو وزير أو أمير أو قوة سياسية أو اقتصادية متنفذة مع الأرض جبايةً والفلاح إنساناً، بحيث يحق لنا أن نجد شيئاً من التعدد في هذه الأوضاع، ونتبين الكثير من الظلال والأحوال في علاقة الفلاحين بالدولة وسياستها الاقتصادية التي لم تكن واحدة بسبب تبدل الأحوال، ولذا يصح القول أن أوضاع الفلاحين، كانت مركبة ومعقدة، وقد اتخذت اكثر من صورة ولم تقف عند حال واحد، وهذا مؤشر على طابع التغير والتطور المرتبطين بتبدل الأحوال، فلكل مرحلة سماتها، ولكل عصر قوانينه وقيمه وإفرازاته في النظرة إلى الأرض والتعامل مع الفلاح، ولذا لا يصح الخروج بحكم واحد عن أوضاع الفلاحين، فالفترة تحفل بالمتغيرات والتطورات السريعة والمثيرة التي شملت كل شيء، ولا بد لها من أن تشمل أوضاع الفلاحين، ومن هنا لا بد من تأشير أوضاعهم في كل فترة ومرحلة وفي زمن معين، وعلى حدة، للوقوف على طبيعة هذه الأوضاع وفق خصوصيتها كي يتسنى لنا الخروج فيما بعد بتصور عام يلم ويوحد شظايا الصورة المتناثرة لأوضاع الفلاحين ويسعى لوضعها في إطار واحد، وهذا ما حاولنا القيام به في دراستنا هذه.

● هوامش البحث:

(١) الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت ٢٨٢هـ)، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط ١، القاهرة ١٩٦٠ م، ص ٧٤. والمسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٥هـ)، التنبيه والإشراف، تحقيق: عبدالله إسماعيل الصاوي، المكتبة العصرية، بغداد ١٩٣٨ م، ص ١٣٤.

(٢) الدينوري، المصدر نفسه، ص ٧٤-١١١. المسعودي، المصدر نفسه، ص ٨٩-٩٠. وانظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار الكتب، القاهرة ١٩٦٠، ص ٦٦٤، ٦٦٧.

(٣) (كريستنسن، آرثر، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٧، ص ١١٢، ٤٨١.

(٤) لمعرفة تفاصيل الرواية، انظر: الدينوري، الأخبار الطوال، ص ٧٤.

(٥) كريستنسن، المرجع السابق، ص ٣٠٦.

(٦) الدوري، عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، ط ٢، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٣.

(٧) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ٧١.

(٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٩) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، المحاسن والأضداد، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت ١٩٦٩، ص ١٥.

(١٠) ابن رستة، أبو علي أحمد بن عمر (ت: أوائل القرن الرابع الهجري)، الأعلاق النفيسة، ليدن ١٨٩١م، ص ١٠٤. وانظر: حميد الله، د. محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإرشاد، ط ٣، بيروت ١٩٦٩، ص ٣٤١-٣٤٢.

(١١) ابن رستة، المصدر نفسه، ١٠٥. وابن خرداذبة، أبو القاسم عبيدالله بن عبدالله (ت ٣٠٠هـ)، المسالك والممالك، إصدار مكتبة المثنى ببغداد عن طبعة اوفسيت بريل، ليدن ١٨٨٩م، ص ١٤.

(١٢) أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم (ت ١٨٢هـ)، الخراج، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩ م، ص ٢٥.

(١٣) للتوسع والإطلاع على شواهد تبين معرفة العرب المسلمين وبعد التحرير والاستقرار، للفرق بين الجزية والخراج. انظر: ابن آدم، يحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ)، كتاب الخراج، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٥٩. ابن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)، الأموال،، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٣٥هـ، ص ٤٨. ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله (ت ٢٤٢هـ)، فتوح مصر وأخبارها، طبعة ليدن، ١٩٢٠م، ص ١٥٥. البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ)، فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م، ص ١٤٤-٢٦٨.

(١٤) انظر: فلهاوزن، يوليوس، تاريخ الدولة العربية، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٢، القاهرة ١٩٦٨، ص ٢٦٧-٢٦٨. دينيت، دانيال، الجزية والإسلام، ترجمة: فوزي فهيم جاد الله، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٠، ص ٣٩. حتي، فيليب وزميلاه، تاريخ العرب، مطول، دارالكشاف، ط ٤، بيروت ١٩٦٥ م، ص ٢٢٨.

(١٥) ابن آدم، كتاب الخراج، ص ٢٧-٢٨.

(١٦) البلاذري، فتوح، ص ٢٦٨.

(١٧) أبو يوسف، ص ٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٩) البلاذري، فتوح، ص ٢٤٤-٢٤٦.

(٢٠) ابن سلام، الأموال، ص ٤٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٣) أبو يوسف، الخراج، ص ١٣٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢٥) ابن آدم، كتاب الخراج، ص ٦١.

(٢٦) ابن عساكر، ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسين الشافعي (ت ٥٧١هـ)، التاريخ الكبير، تحقيق: عبد القادر أفندي بدران، مطبعة روضة الشام، ١٣٢٩هـ، ص ١٨٢.

(٢٧) ابن رستة، الأعلاق النفسية، ص ١٠٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٢٩) انظر: أبو يوسف، الخراج، ص ٣٧. ابن آدم، كتاب الخراج، ص ٢٣. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٣٤١.

(٣٠) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣١) ابن سلام، الأموال، ص ٧٩-٨٠. وابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٥٥.

(٣٢) ابن آدم، كتاب الخراج، ص ٢٤، ٥٦-٥٧. ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣٣) ابن آدم، المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٣٤) انظر: ياسين، د. نجمان، تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، وزارة الثقافة والإعلام، ط ١، بغداد ١٩٩١، ص ٢٠٨.

(٣٥) انظر: أبو يوسف، الخراج، ص ١٤٧. الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٢٩.

(٣٦) ابن سلام، الأموال، ص ١٣٩. ابن آدم، كتاب الخراج، ص ٥٠.

(٣٧) أبو يوسف، المصدر السابق، ص ٣٦.

(٣٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٧٠-٣٧١.

(٣٩) ياسين، د. نجمان، تطور الأوضاع الاقتصادية، ص ٢٣٣.

(٤٠) حسين، د. فالح، تطور ملكية الأراضي وأصنافها في العصر الأموي، بحث منشور في وقائع ندوة - الإدارة المالية في الإسلام - مؤسسة آل البيت/ المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية - عمان، ١٩٨٩، ص ٤٣٦.

(٤١) المرجع نفسه، ص ٤٦٨.

(٤٢) خماش، د. نجدة، أوضاع الفلاحين في العراق والشام في صدر الإسلام، مجلة دراسات تاريخية، العدد ١٧-١٨ آب - تشرين الثاني، دمشق - جامعة دمشق، ١٩٨٤، ص ٧٧.

(٤٣) الدوري، د. خضر، لمحات في حياة الطبقة الفلاحية في العراق الوسيط، مجلة آداب الرافدين، العدد ١٢، كلية الآداب - جامعة الموصل، تشرين الثاني، ١٩٧١، ص ١٢٢.

(٤٤) ابن جعفر، قدامة (ت ٣١٠هـ)، الخراج وصنعة الكتابة، شرح وتعليق: د. محمد حسين الزبيدي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨١ م، ص ٢٠٧.

(٤٥) ابن آدم، كتاب الخراج، ص ٥٠.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٧٠.

(٤٨) حميد الله، د. محمد، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٣٣٦.

(٤٩) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، ١٠ ج، القاهرة، ١٩٦٢، ج ٣، ص ٣٥٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٦٨.

(٥١) الدوري، د. عبد العزيز، نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية، =

= مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد العشرون، بغداد ١٩٧٠م، ص ١١.

(٥٢) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبدالله (ت ٣٦٥هـ)، الأوائل، تحقيق: محمد السيد الوكيل، نشر: أسعد طرابزوني، المدينة المنورة ١٩٦٦م، ص ١٣٥. وانظر: جودة، جمال محمد، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط ١، الأردن ١٩٧٧م، ص ١٠٩.

(٥٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٥.

(٥٤) لمعرفة المزيد عن التفاصيل، انظر: البلاذري، أحمد بن جابر (ت ٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف، ج ٤، ق ١، نشر: ماكس شلوزنجر، القدس ١٩٧١، أوفست مكتبة المثنى، بغداد، ص ١٩٣، وج ٤، ق ٢، نشر: ماكس لوزنجر، القدس ١٩٣٨، اوفست مكتبة المثنى، بغداد، ص ١٠٩. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ٥٢٢-٥٢٣. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، ٢ ج، القاهرة ١٩٥٢، ج ١، ص ١٠. الصولي، محمد بن يحيى (ت ٣٣٦هـ) أدب الكاتب، تحقيق: محمد بهجب الأثري، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤١هـ، ص ٢٢١.

(٥٥) جودة، جمال محمد، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، ص ١١٢.

(٥٦) المرجع نفسه، نفس المكان.

(٥٧) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٦، ص ٢٣٤ - ٢٥٧. وانظر: المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، تحقيق هوار، ٦ ج، باريس ١٩٠٣ م، ج ٦، ص ٣٣.

(٥٨) المبرد، محمد بن يزيد (ت ٢٨٥هـ)، الكامل في الأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم وزميله، مطبعة نهضة مصر، ٤ ج، القاهرة ١٩٥٦ م، ج ١، ص ٣٠٤.

(٥٩) جودة، جمال محمد، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، ص ١١٣.

(٦٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٦، ص ٣٨١.

(٦١) الطبري، المصدر نفسه، نفس المكان.

(٦٢) الطبري، المصدر نفسه، نفس المكان. الجهشياري، محمد بن عبدوس (ت ٣٣١هـ)، الوزراء والكتّاب، تحقيق: =

= مصطفى السقا وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٨م، ص ٥٧. الدوري، د. عبد العزيز، نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية، ص ١١.

(٦٣) فلوتن، فان، السيادة العربية والشيعة والإسرائليات في عهد بني أمية، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وزميله، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، القاهرة ١٩٦٥ م، ص ٤٢.

(٦٤) انظر: خماش، د. نجدة، أوضاع الفلاحين في العراق والشام في صدر الإسلام، ص ٨٢. ويرى د. صالح احمد العلي: «أن هجرة *الفلاحين من الأعاجم إلى البصرة* والأمصار الأخرى أدّت إلى ضرر بليغ بالبلاد بصورة عامة، إذ حرمت الأراضي الزراعية من بعض الأيدي العاملة، فنقص إنتاجها كما زادت في أعباء من ظل في الزراعة من الفلاحين، مما كان يدفعهم إلى مغادرة أراضيهم أو تحمل حياة ضنكة مضنية. التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، ط ٢، بيروت ١٩٦٩م، ص ١٠٠. ويورد العلي في ص ٢٤١ أن الدولة أقرضت الفلاحين مليوني درهم».

(٦٥) جودة، جمال محمد، العرب والأرض في العراق، ص ١١٥.

(٦٦) انظر نص الرسالة في: أبو نعيم، أحمد بن عبدالله الأصفهاني (ت ٤٢٠هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨، ج ٥، ص ٢٨٦. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٦، ص ٥٦٩.

(٦٧) جودة، المرجع السابق، ص ١١٦-١١٧.

(٦٨) اليعقوبي، أحمد بن ابي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (ت ٢٨٤هـ)، تاريخ اليعقوبي، دار *بيروت*، ٢ ج، *بيروت* ١٩٦٠، ج ٢، ص ٣١٢-٣١٣. وانظر: أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ٢٣٨. وقارن ذلك بموقف عبد الملك بن مروان المتوازن من الفلاحين من قبل فقد: «.. حكي أن الحجاج كتب إلى عبد الملك بن مروان يستأذنه في أخذ الفضل من أموال السواد فمنعه من ذلك وكتب إليه لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وأبقِ لهم لحوماً يعقدون بها شحوماً». الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري البغدادي (ت =

= ٤٥٠هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م، ص ١٤٩.

(٦٩) جودة، جمال محمد، العرب والأرض...، ص ١١٧-١١٨.

(٧٠) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦١.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٧٣) للتوسع في الإطلاع، انظر: اليعقوبي، تاريخ، ج ٢، ص ٢٣٣، ٢٣٤. ابن قتيبة، المعارف، ص ١٧٨. البلاذري، فتوح، ص ٣٥٧، ص ٣٥٩، ٣٦٢. انظر: جودة، جمال محمد، العرب والأرض في العراق.. ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٧٤) ابن قتيبة، المعارف، ص ٣٢١. البلاذري، أنساب، ج ٤، ق ١، ص ١٨٥، فتوح، ص٢٨٨، ٣٥٢. اليعقوبي، تاريخ، ج ٢، ص ٢١٨.

(٧٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص١٥٢-٢٠٥. وكيع، محمد بن خلف بن حيان (ت٣٠٦هـ)، أخبار القضاة، تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي، مطبعة الاستقامة، ٣ج، القاهرة ١٩٤٧م، ج ١، ص ٣٠٢.

(٧٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥٤.

(٧٧) جودة، جمال محمد، العرب والأرض في العراق..، ص ٢٤٩.

(٧٨) المرجع نفسه، ص ٢٥١.

(٧٩) المرجع نفسه، ص ٢٥٢. وانظر: الدوري، د. عبد العزيز، نشاة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية، ص ١٠.

(٨٠) ابن قتيبة، المعارف، ص ٣١٧. الطبري، تاريخ، ج ٥، ص ٥٦٩، ج ٦، ص ١٢٣-١٢٤، ٣٦٤.

(٨١) جودة، جمال محمد، العرب والأرض في العراق، ص ٢٦٢، ٢٦٤.

(٨٢) للتوسع انظر: السامرائي، د. حسام الدين، تطور ملكية الأرض في العصور العباسية، بحث منشور في ندوة: الإدارة المالية في الإسلام، عمان ١٩٨٩م، ص ٤٩١.

(٨٣) الجهشياري، الوزراء والكتّاب، ص ١٤٢.

(٨٤) أبو يوسف، الخراج، ص ١٠٦-١٠٨، ١٠٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥، ١٠٩.

(٨٧) الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح (ت ٩٧٠هـ)، المستطرف من كل فن مستظرف، دار أحياء التراث العربي، القاهرة ١٩٥٢م، ج ١، ص ٢٤٠. =

(٨٨) السامرائي، تطور ملكية الأرض في العصور العباسية، ص ٥٠١-٥٠٢.

(٨٩) السامرائي، المرجع نفسه، ص ٥٠٢-٥٠٣.

(٩٠) الصابي، الوزراء، ص ١٣.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٥، ٢٧، ٧٩، ٣٦٣.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢. وانظر: التوخي، القاضي أبو علي المحسن بن أبي القاسم علي بن محمد بن أبي الفهم التنوحي (ت ٣٨٤هـ)، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت ١٩٧٨م، ج ٨، ص ٦٦.

(٩٣) الصابي، المصدر السابق، ص ١٠٧، ٢٨٦، ٣٣٨، ٣٦٣. وانظر: مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (ت ٤٣١هـ)، تجارب الأمم، مطبعة التمدن الصناعية بمصر، القاهرة ١٩١٤ - ١٩١٥، ج٥، ص ٦٩، ٦٥، ٢٣ - ٢٤. الهمداني، محمد بن عبد الملك (ت ٥٢٠هـ)، تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: ألبرت كنعان، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٩م، ج ١، ص ١٨، ٣٠. ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ١٣٥٧-١٣٥٩هـ، ج ٦، ص ١٠٦. ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الشيباني (ت ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، دار الطباعة، القاهرة ١٨٧١م، ج ٨، ص ٢٣.

(٩٤) الصابي، المصدر نفسه، ص ٣٦٩-٣٧١، ص ٣٧٢ - ٣٧٤. مسكويه، المصدر نفسه، ج٥، ص ٤٠. التنوخي، نشوار المحاضرة، ج ٨، ص ٦٨.

(٩٥) مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٩٦) السامرائي، د. حسام الدين، تطور ملكية الأرض في العصور العباسية، ص ٥٠٧-٥٠٨.

(٩٧) مسكويه، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٧٢-١٧٣.

(٩٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧، ٩٨، ٩٩.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٦-٤٠٨.

(١٠٠) السامرائي، د. حسام الدين، تطور ملكية الأرض في العصور العباسية، ص ٥١٤ - ٥١٥.

(١٠١) البنداري، الفتح بن علي بن محمد البنداري الأصفهاني (ت ٦٤٣هـ)، تاريخ دولة آل سلجوق، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٣٤، ٢٥٢-٢٥٣.

(١٠٢) السامرائي، المرجع السابق، ص ٥٤٥-٥٤٦.

(١٠٣) الدوري، د. عبد العزيز، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ١٩٧٤، ص ٥٩.

(١٠٤) المرجع السابق، ص ٦٠.

(١٠٥) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(١٠٦) السامرائي، د. حسام الدين، تطور ملكية الأرض في العصور العباسية، ص ٥٣٣.

(١٠٧) الحموي، شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي (ت ٦٢٧هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ج ٤، ص ٨٨٦.

حكيم بن حزام

دراسة في شخصية تاجر قرشي نبيل

على الرغم من أن شخصية حكيم بن حزام، تتوفر على الكثير من الجوانب المثيرة للاهتمام في مجال البحث التاريخي، فإن الباحثين لم يخصصوا بحثاً أو دراسة عن هذا التاجر القرشي المجدود والصحابي المسلم الذي عاش طويلاً وحفلت حياته بالتجارب والخبرات ذات العبرة، وقد آلينا على أنفسنا أن نضيء في هذا البحث شخصية حكيم بن حزام في محاولة لتكوين صورة سليمة ودقيقة عنه.

● لنا أن نبدأ فنتساءل: من هو حكيم بن حزام؟ ●●●●●●●●●●●

هو حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب القرشي الأسدي(١) وأمه فاختة بنت زهير بن الحارث بن أسد بن عبد العزى، وعمته خديجة بنت خويلد(٢) وثمة تأكيد أن ولادته كانت في الكعبة إذ دخلتها أمه مع نسوة من قريش، وهي حامل به، فضربها المخاض في الكعبة فأتيت بنطع حيث ولدته(٣) وهناك من يرى أنه ولد قبل عام الفيل باثنتي عشرة سنة(٤) بيد أن حكيماً نفسه يقول: ولدت قبل الفيل بثلاث عشرة سنة، وشهدت الفجار وأنا ابن ثلاث وثلاثين سنة(٥) وتذهب أغلب الروايات إلى أن وفاة حكيم بن حزام كانت عام ٥٤ للهجرة

في خلافة معاوية[٦] ويلاحظ أن هذا العمر الطويل الذي عاشه حكيم بن حزام قد تحدد في مائة وعشرين سنة[٧] وهذا يعني أن حياته كانت حافلة إذ عاش في الجاهلية وعصر الرسالة والراشدين وشطراً من العصر الأموي، وهذا ما سنراه في السطور الآتية. . .

كان حكيم بن حزام من سادات قريش ووجوهها في الجاهلية، والإسلام فيما بعد[٨] ويتضح أنه تمتع باحترام شديد بين بني قومه إذ يرد أنه لم يدخل دار الندوة أحد من قريش للمشورة حتى يبلغ أربعين سنة، إلّا حكيم بن حزام، فإنه دخلها وهو ابن خمس عشرة سنة[٩] ويظهر أنه كان من أبرز فتيان قريش بدلالة أن قريشاً أعطت هوازن حين اصطلحوا بعكاظ - في حرب الفجار - أربعين رجلاً من فتيان قريش، وكان حكيم ابن حزام أحد الرهن، فلما رأت هوازن رهنهم في أيديهم، رغبوا في العفو، فأطلقوا الرهن[١٠] كما عرف عنه سخاؤه وكرمه وشعوره بالتضامن مع بني قومه وعشيرته إذ يقول: «كنت أعالج البر في الجاهليه، وكنت رجلاً تاجراً أخرج إلى اليمن وإلى الشام في الرحلتين، فكنت أربح أرباحاً كثيرة، فأعود إلى فقراء قومي، ونحن لا نعبد شيئاً، نريد بذلك ثراء الأموال والمحبة في العشيرة[١١] ويبدو أنه كان يتميز بخبرة تجارية وبمهارة تقترن بالحظ»، فهو يقرر: «.. كنت رجلاً مجدوداً في التجارة، ما بعت شيئاً قط إلّا ربحت فيه، ولقد كانت قريش تبعث بالأموال وأبعث بمالي، فلربما دعاني بعضهم أن يخالطني بنفقته يريد بذلك الجد في مالي، وذلك أني كنت كل ما ربحت تحنثت به أو بعامته، أريد بذلك ثراء المال والمحبة في العشيرة[١٢] وبلغ من كرمه وحسه بالترابط أنه كان لا يأكل طعاماً وحده، وأنه كان يحنو على أيتام قريش ويشاركهم طعامه يومياً[١٣] وهنالك أكثر من إشارة أخرى إلى سخائه وكرمه وبذله للمال فقد قدم من الشام برقيق فيهم زيد بن حارثة، فدخلت عليه عمته

خديجة فهي يومئذ عند رسول الله ﷺ، فقال لها: اختاري يا عمة، أي هؤلاء الغلمان شئت فهو لك فاختارت زيداً فأخذته، فرآه رسول الله ﷺ عندها فاستوهبه منها، فوهبته له، فاعتقه وتبناه، وذلك قبل أن يدعى إليه..»[١٤] كما أنه سعى وهو مشرك إلى التقرب من النبي ﷺ في الحديبية عن طريق إهدائه النبي ﷺ حلة ذي يزن، إلّا أن الرسول ﷺ رفض هديته قائلاً: «إني لا أقبل هدية مشرك، فباعها حكيم وأمر رسول الله ﷺ من اشتراها له، فلبسها رسول الله ثم أهداها لأسامة بن زيد بن حارثه[١٥] وهذا التصرف من حكيم بن حزام ينم عن فهم لطبيعة الأمور بعد حديبية، ويشير إليه وعيه بما سيؤول إلى الصراع بين المسلمين وقريش، وهو تصرف يتسق ويتناغم وينسجم مع الضمير الحي اليقظ عنده والذي يجد تكاملاً في شعوره القوي بالتضامن القبلي والعشائري ورغبته في رفع الأذى عن المظلومين»، مع ملاحظة أنه «كان شديد المحبة لرسول الله ﷺ[١٦] وهو أمر نجد تطبيقاً ميدانياً له في تصرف حكيم بن حزام بشأن مقاطعة مشركي قريش للنبي ﷺ ولبني هاشم اجتماعياً واقتصادياً، إذ كان يخرق بطريقته الخاصة هذا الحصار، فقد جاء: أن حكيم بن حزام خرج يوماً ومعه إنسان يحمل طعاماً إلى عمته خديجة ابنة خويلد»، وهي تحت رسول الله ﷺ ومعه في الشعب[١٧] وورد «أن مشركي قريش» لما حصروا بني هاشم في الشعب، كان حكيم بن حزام تأتيه العير تحمل الحنطة من الشام، فيقبلها الشعب ثم يضرب أعجازها فتدخل عليهم، فيأخذون ما عليها من الحنطة[١٨] ويبرز موقفه المتعقل والمتوازن في معركة بدر إذ حاول أن يحقن الدماء وسعى إلى أن ترجع قريش إلى مكة قبل المعركة، ونجح في إقناع عتبة بن ربيعة إلّا أن أبا جهل أجهض هذه المحاولة، واتهم حكيماً ومن وقف في صفه بالتخاذل والضعف وأجبره على الدخول في المعركة معه[١٩] وكاد حكيم

بن حزام يؤسر أو يقتل في بدر إلّا أنه هرب على فرس يقال له الوجيه[٢٠] ويقال إن الذي أنقذه هما عبد الرحمن بن العوام، وعبيدالله بن العوام إذ نزلا له عن الجمل الذي كان يحملهما، ويظهر أن هذه الحادثة قد تركت أثراً عميقاً في نفسه، بدلالة أنه كان إذا حلف بعد إسلامه يقول: «لا والذي نجاني ببدر»[٢١].

لقد كان النبي محمد ﷺ يدرك أهمية شخصية حكيم بن حزام؛ ويعرف فضائله الشخصية ومميزاته، ولذا كان الأمل يحدوه بكسبه إلى صف المسلمين، فقد قال ﷺ وهو في طريقه ليلة فتح مكة: «.. إن بمكة أربعة نفر من قريش، أربأ بهم عن الشرك، وأرغب لهم في الإسلام، فقيل: ومن هم يا رسول الله؟ قال: عتاب بن أسيد، وجبير بن مطعم، وحكيم بن حزام، وسهيل بن عمرو..»[٢٢] وقد كرمه النبي ﷺ بعد إسلامه بمنحه حرمة ومنزلة خاصة مع أبي سفيان وبديل بن ورقاء، إذ قال: «من دخل دار حكيم فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن دخل دار بديل بن ورقاء فهو آمن»[٢٣] لا بل أدرجه ضمن المؤلفة قلوبهم ليكسب شوكتهم ويتعزز الإسلام بهم في حينه إذ أعطاه النبي ﷺ مائة ناقة[٢٤] وتتضح بصيرة وحكمة حكيم بن حزام بعد فتح مكة مباشرة في معرفته لطبيعة ما جرى ويجري وتوقعه للخير في المدينة التي ستتألق بحكم كونها مركز الدولة، إذ إنه أو لم وليمة لجميع بني أسد، الأمر الذي يشير إلى أنه كان رأسهم، وسألهم بعد أن فرغوا: كيف تعلمونني؟ قالوا: «براً وأصلاً. قال فعزمت عليكم أن يبيت الليلة منكم بمكة أحد. قال: فلما أمسوا شدوا رحلهم ثم توجهوا إلى المدينة حتى حلوا بها..»[٢٥].

وفي المدينة، يبدو أن حكيم بن حزام قد استفاد من الظروف الجديدة لا سيما بعد أن نجمت عن حروب التحرير العربية الإسلامية، ثروات كبيرة إذ وضع خبرته ومهارته لتنمية ثروته وتطوير تجارته، سواء في

الاتجار بالعقار والدور أو الشركات، والروايات التي تروى عنه في هذا المجال تضعنا أمام تاجر متبصر نشيط[٢٦] وتؤكد الرواية التي يرويها عبدالله بن الزبير بعد مصرع أبيه، أن همة حكيم بن حزام التجارية لم تفتر على الرغم من تقدم السن، فهو يقصد السوق ويتجر ويبيع ولو بربح درهم واحد، ويتصدق بربحه، كما أن الرواية تشير إلى عونه في قضاء دين الزبير، وكيف أسدى نصيحة ومشورة دقيقة لعبدالله بن الزبير لقضاء الدين الذي لعبدالله بن جعفر بن أبي طالب على الزبير بن العوام، وفعلاً حقق عبدالله فائدة اقتصادية بعد تنفيذه لمشورة حكيم بن حزام ونصحه[٢٧] والحق أن خبرة حكيم التجارية قد وجدت أرضاً ملائمة لتثمير المال وجني الأرباح في عصر الراشدين، فقد أتجر في صكوك طعام الجار التي جاءت بالحجاز من مصر إذ لما «.. قدمت السفن الجار وفيها الطعام صك عمر للناس بذلك الطعام صكوكاً فتبايع التجار الصكوك بينهم قبل أن يقبضونها». وقد سأل الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ حكيماً عن ربحه فأعلمه أنه ابتاع بمائة ألف درهم وربح عليها مائة ألف، فسأله عمر ثانية: هل باع قبل قبض الطعام فأجابه بنعم، الأمر الذي رفضه عمر وعدّه بيعاً غير صالح وأمر أن يرده حكيم الذي أفصح بأنه لم يعلم بأن بيعه لا يصلح، ولم يستطع أن يرد الطعام لأنه قد صرفه وفرقه، ولكنه تصدق برأس ماله وبربحه معاً[٢٨] أضف أنه أسهم في شركات تجارية وكان لديه عبيد مأذونون للعمل التجاري مما يدل على قوة دور العبيد في التجارة[٢٩] ولعل هذا النشاط هو الذي يفسر إدراجه ضمن كبار التجار في عصر الرسالة والراشدين[٣٠] وليس هذا بغريب على تاجر قدير له خبرة عريضة في معرفة الأسواق وأحوالها وأمور التجارة ويكفي أن نشير إلى أخبار حكيم التي يرويها بنفسه عن علاقته بالأسواق التجارية، لتفيدنا بمعلومات غنية ودقيقة عن أسواق العرب قبل الإسلام ولتقدم لنا مادة

جيدة في التاريخ الاقتصادي[٣١] وبالمقابل لم يقف حكيم بن حزام عند التجارة وجني الأرباح وتثمير المال فحسب، وإنما أسهم وعلى نحو فعال في إسناد الجهاد ودعمه، إذ جاء عنه أنه كان يشتري الظهر والأداة والزاد، لا يجيئه أحد يستحمله في السبيل إلّا حمله..[٣٢] فقد جاءه رجل من اليمن يريد الجهاد وعندما استعان به أخذه معه، وفي الطريق توجس اليمني خوفاً إذ رأى حكيماً كلما مر بصوفة أو خرقة أو شملة نفضها وأخذها فقال يحدث نفسه: والله ما زاد الذي دلني على هذا على أن لعب بي - أي شيء عند هذا من الخير بعدما أرى: قال: فدخل داره فألقى الصوفة مع الصوف، والخرقة مع الخرق والشملة مع الشمل. ويبدو أن دهشة اليمني قد تلاشت بعد أن جهزه الحكيم ببعير ذلول وبجهاز سفر كامل وطعام وبأفضل ما يؤهله للجهاد[٣٣] وثمة رواية أخرى تشير إلى حرصه على دعم المجاهدين إذ ورد: «.. غزا المنذر بن الزبير في البحر ومعه ثلاثون رجلاً من بني أسد بن عبد العزى، فقال له حكيم بن حزام: ابن أخي، قد جعلت طائفة من مالي لله ﷻ، وإني قد صنعت أمراً ودعوتكم له، فأقسمت عليك لا يرده علي أحد منكم، فقال المنذر: لا ها الله إذا، بل نأخذ ما تعطي، فإن نحتج إليه نستعن به ولا نكره أن يأجرك الله، وإن نستغن عنه نعطه من يأجرنا الله فيه كما أجرك...»[٣٤] وتظهر حنكة حكيم بن حزام وبصيرته وصدق حدسه في موقفه من نظام العطاء وتأثيره في تجارة قريش، ذلك «.. أن عمر بن الخطاب لما هم بفرض العطاء شاور المهاجرين فيه، فرأوا ما رأى من ذلك صواباً، ثم شاور الأنصار، فرأوا ما رأى إخوانهم من المهاجرين في ذلك، ثم شاور مسلمة الفتح، فلم يخالفوا رأي المهاجرين والأنصار إلّا حكيم بن حزام فإنه قال لعمر بن الخطاب: إن قريشاً أهل تجارة، ومتى فرضت لهم العطاء، خشيت أن يتكلوا عليه فيدعون التجارة، فيأتي بعدك من يحبس عنهم العطاء وقد

خرجت منهم التجارة. فكان ذلك كما قال»[٣٥] ولقد أكدت التطورات اللاحقة هيمنة الموالي والعبيد على التجارة[٣٦] ناهيك عما كان يحدثه الحرمان من العطاء، وتأثير ذلك في تجار قريش.

وقد امتنع حكيم بن حزام عن أخذ العطاء من أبي بكر وعمر ﵄ على الرغم من إلحاحهما عليه في ذلك، ورفض صلة من معاوية أيضاً[٣٧] ويظهر أن هذا الموقف قد تأتى عن روح انضباط عالية، إذ يفسره بنفسه قائلاً: سألت رسول الله ﷺ يوم حنين فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم قال رسول الله ﷺ: يا حكيم، إن هذا المال خضرة حلوة فمن أخذه بسخاء نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع، واليد العليا خير من اليد السفلى. فقال حكيم، فلا والذي بعثك بالحق لا أرزأ بعدك شيئاً حتى أفارق الدنيا[٣٨] وفعلاً لم يأخذ من أي خليفة حتى توفي[٣٩].

لقد تفرد حكيم بن حزام بأخلاق عالية وسمات شخصية، جعلت منه شخصية جذابة، فهذا الرجل الأسمر، لا بل الشديد السمرة، والخفيف اللحم الذي تصفه مصادرنا[٤٠] كان أبيض الفعال، ممتلئاً بالقيم الإيجابية ومكتنزاً للكثير من فضائل عصره، إذ استمر في إسلامه سخياً على نحو يلفت النظر حتى إن الرسول ﷺ قال له مقوّماً كرمه وتخشنه وعتقه للعبيد وفعله للخير قبل الإسلام: أسلمت على ما مضى لك[٤١] وتمتع برحابة الرأي والعقل التام، فمع أنه كان عالماً بالنسب إلّا أنه لم يوظفه للنيل من الآخرين وتقصي عيوبهم إذ ورد «عن عروة بن الزبير قال: لما قتل الزبير يوم الجمل، جعل الناس يلقوننا بما نكره ونسمع منهم الأذى، فقلت لأخي المنذر: انطلق بنا إلى حكيم بن حزام حتى نسأله عن مثالب قريش، فنلقى من يشتمنا بما نعرف، فانطلقنا حتى ندخل عليه داره، فذكرنا ذلك له، فقال لغلام له، أغلق باب الدار، ثم قام إلى سوط

راحلته، فجعل يضربنا ونلوذ منه، حتى قضى بعض ما يريد، ثم قال: أعندي تلتمسان معايب قريش؟ ابتدعا في قومكما - أي اسكنا واستقرا - يكف عنكما ما تكرهان، فانتفعنا بأدبه[٤٢] ومع أن حكيم بن حزام قد ظل خارج حدود الموقف السياسي القائم على الصراع والانحياز بموقع المترفع عن الخصومات السياسية. إلّا أنه كان يتخذ الموقف الأخلاقي الذي يليق به ويفصح عن كبرياء روحه ولذا نجده يسهم بدفن عثمان بن عفان ﷺ بعد اغتياله والصلاة عليه[٤٣] وهو موقف له دلالة بليغة».

ويبدو أن هذا الرجل التاجر الذكي والصحابي التقي الذي كان يوازن بين إطلاق الإسلام لحرية العمل وتثمير المال، وبين التصدق والإنفاق والكرم، ظل عظيم الشأن في العصر الأموي بحيث كان مروان بن الحكم في أثناء ولايته على المدينة يخشى إغضابه[٤٤] كما بقي إلى آخر لحظات حياته المديدة ممتلكاً لذاكرة قوية، ولعقل رشيد راجح[٤٥] ولذا يصح القول إن حكيم بن حزام، كان يجسد فضائل عصره الأخلاقية، ويفصح عن خبرة عريقة في الجوانب التجارية والاقتصادية، وأنه قد عبر وبتوازن وحكمة عن بصيرة لا تقف عند مرحلته وإنما تحاول أن تتوقع، وتبصر ما وراء الحجاب، وذلك هو شأن كل رجل عظيم.

● المصادر والمراجع ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

المصادر الأولية:

■ ١ - **ابن إسحق، محمد بن إسحاق المطلبي** (ت ١٥١هـ) كتاب السير والمغازي، تحقيق: د. سهيل زكار، دار الفكر، ط١، ١٩٧٨م.

■ ٢ - **البخاري، محمد بن إسماعيل** (ت ٢٥١هـ). الألف المختارة من صحيح البخاري، اختيار وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر ١٩٦١.

■ ٣ - **البلاذري، أحمد بن يحيى** (ت ٢٧٩هـ) - أنساب الأشراف، تحقيق: محمد حميد الله، ج١، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية مع دار المعارف بمصر، القاهرة بلا تاريخ طبع. - ج٥، تحقيق جواتين، مكتبة المثنى ببغداد (أوفست عن طبعة القدس ١٩٦٣م).

■ ٤ - **ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية (ت ٢٤٥هـ)**. - المحبر، تحقيق: د. ايلزة ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت. - كتاب المنمق في أخبار قريش، تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، عالم الكتب، ط١، بيروت ١٩٨٥م.

■ ٥ - **خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ)** - كتاب الطبقات، تحقيق: د. سهيل زكار، ج١، دمشق ١٩٦٦. - تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق، أكرم ضياء العمري، ٢ج، ط١، النجف ١٩٦٧م.

■ ٦ - **الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان** (ت ٧٤٨هـ) تاريخ الإسلام، حوادث ووفيات (٤١-٦٠هـ)، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت ١٩٨٩.

■ ٧ - **الزبير بن بكار** (ت ٢٥٦هـ) جمهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق: محمود محمد شاكر، ج١، مكتبة دار العروبة، القاهرة ١٣٨١هـ.

■ ٨ - **ابن شبة، أبو زيد عمر النميري البصري** (ت ٢٦٢هـ) كتاب تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ٤ ج، دار الأصفهاني للطباعة، جدة ١٣٩٣هـ.

■ ٩ - **الطبري، أبو جعفر بن جرير** (ت ٣١٠هـ) تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، دار المعارف، القاهرة ١٩٦١م.

■ ١٠ - **ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد** (ت ٤٦٣هـ) - الاستيعاب في معرفة الأصحاب، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بلا تاريخ طبع.

■ ١١ - **ابن عبد الحكيم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله** (ت ٢٤٢هـ). فتوح مصر وأخبارها، طبعة ليدن ١٩٢٠م.

■ ١٢ - **ابن عبد ربه، أحمد بن عبد ربه الأندلسي** (ت ٣٢٨هـ) العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وزميلاه، ٧ج، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢م.

■ ١٣ - **ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم** (ت ٢٧٦هـ) - المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار الكتب، القاهرة ١٩٦٠. - عيون الأخبار، ٢م في ٤ج، دار الكتاب العربي، بيروت (عن طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٥م).

■ ١٤ - **ابن الكلبي، هشام بن محمد بن السائب** (ت ٢٠٤هـ) جمهرة النسب، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ج١، الكويت ١٩٨٢.

■ ١٥ - **ابن كثير، الحافظ بن كثير الدمشقي** (ت ٧٧٤هـ) البداية والنهاية، ج٨، مكتبة المعارف، ط٢، بيروت ١٩٧٤.

■ ١٦ - **المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد** (ت ٢٨٥هـ) الكامل، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، ٤ج، دار نهضة مصر للطبع والنشر، بلا تاريخ طبع.

■ ١٧ - **ابن هشام، محمد بن عبد الملك** (ت ٢١٨هـ) تهذيب سيرة ابن هشام، تهذيب: عبد السلام محمد هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، بلا تاريخ طبع.

■ ١٨ - **اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب** (ت ٢٨٤هـ) تاريخ اليعقوبي، ٢ج، دار صادر، بيروت ١٩٦٠.

المراجع الثانوية:

■ ١ - **العلي، صالح أحمد** التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، ط٢، بيروت ١٩٦٩م.

● **هوامش البحث:**

(١) خليفة بن خياط، الطبقات، ج١، ص ٣١، الذهبي، تاريخ الإسلام. ص ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه، المكان نفسه.

(٣) الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش وأخبارها، ج١، ص٣٥٣، أبن حبيب، المحبر، ص ١٧٦.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٧٦.

(٥) البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، ص ٩٩، وانظر: قتيبة، المعارف، ص ٣١١.

(٦) خليفة بن خياط، تاريخ، ج١، ص ٢١١، الطبقات، ج١، ص ٣١، البلاذري، المصدر نفسه، ج١، ص ٩٩، ابن قتيبة، المصدر السابق، ص ٣١١.

(٧) البلاذري، المصدر نفسه، المكان نفسه، وانظر: ابن الكلبي: جمهرة النسب، ج١، ص ٢٣٢.

(٨) الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش، ج١، ص ٣٥٤.

(٩) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥٤، ٣٧٦.

(١٠) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٧٤.

(١١) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٧.

(١٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٧١.

(١٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٧٤.

(١٤) ابن هشام، تهذيب سيرة ابن هشام، ص ٦٣. وانظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، ص ٤٦٧، ص ٤٧٦.

(١٥) الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش، ج١، ص ٣٦١.

(١٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٦٨.

(١٧) ابن إسحق، كتاب السير والمغازي، ص ١٦١.

(١٨) الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش، ج١، ص ٣٥٥، وانظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، ص ٢٣٥.

(١٩) الزبير بن بكار، جمهرة، ج١، ص ٣٦٠. ويلاحظ أن حكيماً كان من المطعمين حيث خرج المشركون إلى بدر، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٧٣. وانظر: البلاذري، أنساب، ج١، ص ٢٩٢. الطبري، تاريخ، ج٢، ص ٤٤١، ص ٤٤٢. المبرد، الكامل، ج١، ص ١٧٧-١٧٨.

(٢٠) الطبري، المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٤١.

(٢١) المصدر نفسه، المكان نفسه. الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش، ج١، ص ٣٦٣.

(٢٢) الزبير بن بكار، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٢.

(٢٣) الذهبي، تاريخ، ص ١٩٨.
(٢٤) ابن حبيب، المحبر، ص ٤٧٤، المنمق، ص ٤٢٣.
(٢٥) الزبير بن بكار، جمهرة، ج١، ص ٣٧٥.
(٢٦) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥٤-٣٥٥، ص ٣٦٨-٣٦٩.
(٢٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٤-٣٦٥.
(٢٨) ابن عبد الحكيم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٦٦.
(٢٩) العلي صالح أحمد، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ٢٧١، ص ٢٧٢.
(٣٠) ابن عبد البر، الاستيعاب، ج٢، ص ٥١٤، ٨٤٧.
(٣١) الزبير بن بكار، جمهرة، ج١، ص ٣٦٧، ص ٣٦٨، ص ٣٧١.
(٣٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٩.
(٣٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٧٠.
(٣٤) ابن قتيبة، عيون الأخبار، م٢، ج٢، ص ١٤٣.
(٣٥) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧٣.
(٣٦) انظر: ابن شبة، تاريخ المدينة، ج٢، ص ٧٤٦، ص ٧٤٧.
(٣٧) الزبير بن بكار، جمهرة، ج١، ص ٣٦٦، ص ٣٧٠. وانظر: البخاري، الألف المختارة من صحيح البخاري، ج٥، ص ٨.
(٣٨) الزبير بن بكار، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٦.
(٣٩) المصدر نفسه، المكان نفسه.
(٤٠) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٧. الذهبي، تاريخ، ص ١٩٨.
(٤١) الزبير بن بكار، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥٦، ص ٣٧٥. وانظر: الذهبي، تاريخ، ص ١٩٩.
(٤٢) الزبير بن بكار، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٣.
(٤٣) البلاذري، ج٥، ص ٨٦. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٤، ص ٢٨٦-٢٨٧.
(٤٤) الزبير بن بكار، جمهرة، ج١، ص ٣٥٩.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٢، ص ٣٧٦.

«أنساب الأشراف للبلاذري»
مصدراً للتاريخ الاقتصادي الإسلامي
- تطبيق على الجزء الخامس -

يبدو أن النظرة الأولى إلى كتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري، تجعلنا نخرج بانطباع، يؤشر الرغبة في التاريخ لدور الأشراف والقادة الذين اضطلعوا بمهمة حمل رسالة الإسلام وأرسوا دعائم المجتمع الجديد وتنظيم أمور الدولة في شتى المفاصل الحيوية، بيد أن الممعن المدقق والمتفحص لطبيعة المادة التي يقدمها البلاذري، سيضع اليد على إشارات كثيرة ومفيدة في مجال التاريخ الاقتصادي والتنظيمات المالية، وسيخرج بمعلومات من شأنها أن تضيء إضاءات ساطعة جوانب عديدة من تاريخنا العربي الإسلامي، ويظهر أن عناية البلاذري في - أنساب الأشراف - بالنواحي الاقتصادية والأمور المالية، جزء من عنايته في مجال الكتابة التاريخية الخاصة به فمن الجلي أنه في كتابه الآخر «فتوح البلدان» يولي الجانب الاقتصادي عناية واضحة، فهو يكرس مبحثاً عن «أحكام أرض الخراج» ليقدم فيه معلومات خصبة عن الأحكام الخاصة بأرض الخراج مما كان له أثره البليغ في إفادة الفقهاء منه فيما بعد[1] فضلاً عن أنه يقدم معلومات دقيقة عن الديوان والعطاء والأرزاق *على عهد عمر بن الخطاب* رضي الله عنه[2] *في حين خصص مبحثاً عن «أمر النقود»* قدم فيه معلومات جيدة وناضجة عن النقود والنظام النقدي وكشف لنا أكثر

من جانب وهو يتحدث عن الإصلاحات النقدية في عهد عبد الملك بن مروان[٣].

وهذا الاهتمام بالنواحي الاقتصادية والتنظيمات المالية من قبل البلاذري في «**فتوح البلدان**» يسري على «الأنساب» وإن كانت المعلومات في الأخير تأتي متناثرة ومبعثرة في أكثر من مكان بحيث تحفل أجزاء الأنساب جميعها بمعلومات اقتصادية مفيدة، فعلى سبيل المثال يضعنا البلاذري في (ق ٤، ج ١) من «**الأنساب**» في مواجهة علامات وإشارات ومعلومات اقتصادية ومالية دقيقة وعديدة، فتارة يقدم لنا معلومات مهمة عن أرض الصوافي في خلافة عثمان بن عفان ﵁[٤] وتارة يتطرق إلى فهم معاوية وبني هاشم للفيء، وإلى فهم القبائل في الكوفة لهذا الأمر الدقيق والمتعلق بأرض الخراج[٥] ويختص بصفحات أخرى بتقديم معلومات قيمة عن التنظيمات المالية والضرائب وجبايتها في عهد معاوية، وعبد الملك بن مروان، وعمر بن عبد العزيز[٦] ليصل في صفحات أخرى إلى تنظيمات زياد بن أبيه المالية في العراق عبر معلومات غنية[٧].

ورب سائل يسأل: إذا كانت كل أجزاء «الأنساب» للبلاذري، قد توفرت على مادة جادة في النواحي الاقتصادية والمالية، فلماذا دراسة الجزء الخامس بالذات دون غيره من الأجزاء الأخرى؟.. الحق أننا آثرنا دراسة الجزء الخامس من الأنساب، لأنه يتسق ويتناغم مع اختصاصنا الدقيق عن الفترة التي أوليناها دراستنا ورعايتنا ولأننا شئنا اعتماد التركيز والتكثيف وتقديم الشواهد والقرائن التاريخية في مصادر أخرى مقارنة أفصحت عنها كتابات مؤرخينا الأوائل تأكيداً لدقة وحيوية معلومات البلاذري، وبالتالي سيتيح لنا هذا الأمر الابتعاد عن الإطالة والتكرار، بمقدار ما يضعنا أمام مشاكل صعبة تناولها البلاذري في هذا

الجزء بالذات، مع ملاحظة أن العديد من أجزائه لم يُطبع، وأن المطبوع منها لم يكن بين أيدينا حين شرعنا في البحث.

يضج الجزء الخامس من **«أنساب الأشراف»** للبلاذري، بمعلومات مفيدة عن الفتنة في زمن عثمان بن عفان ﷺ ومع أن ثمة أسباباً موضوعية مركبة ومتداخلة، وأخرى ذاتية، أسهمت في تأجيج نار الفتنة(٨) إلّا أن أغلب إشارات البلاذري، تؤكد وجود خلل اقتصادي، إذ يورد رواية مرفوعة إلى الزهري تفيد: «. . . لما ولي عثمان عاش إثنتي عشر سنة أميراً فمكث ست سنين لا ينقم الناس عليه وأنه لأحب إلى قريش من عمر لشدة عمر ولين عثمان لهم ورفقه بهم، ثم توانى في أمرهم واستعمل أقاربه وأهل بيته في الست الأواخر وأهمالهم وكتب لمروان بن الحكم بخُمس أفريقية وأعطى أقاربه المال وتأول في ذلك الصلة التي أمر الله بها واتخذ الأموال واستسلف من بيت المال مالاً وقال إن أبا بكر وعمر تركا من هذا المال ما كان لهما وإني آخذه فأصل به ذوي رحمي فأنكر الناس ذلك عليه»(٩) وهو يؤشر على لسان عثمان بن عفان ﷺ فهمه الخاص وحقه في أن يتأول في المال «. . إن أبا بكر وعمر ﷺ كانا يتأولان في هذا المال ظِلْف انفسهما وذوي أرحامهما وإني تأولت في صلة رحمي»(١٠).

ويمضي البلاذري في تأشير استياء الناس من التصرف بصدقات قضاعة التي كان وهبها إلى الحكم بن أبي العاص والتي بلغت ثلاثمائة ألف درهم(١١) ليؤشر بعد ذلك استغلال مروان بن الحكم لأسم الخليفة في تحقيق منافع اقتصادية(١٢) ولينتقل إلى سبب قوي أثار غضب شيوخ قبائل الكوفة بشأن فهم سعيد بن العاص واليها حينذاك، للأرض وملكية الأرض التي اصطدمت بفهم مغاير، إذ يورد قول سعيد بن العاص لمجموعة من شيوخ قبائل الكوفة: «. . إنما السواد بستان لقريش، فقال الأشتر: أتجعل

مركز رماحنا وما أفاء الله علينا لك ولقومك، والله لو رامه أحد لقرع قرعاً يتصأصأ منه ووثب بأبن خنيس فأخذته الأيدي، فكتب سعيد بن العاص بذلك إلى عثمان وقال: إني لا أملك من الكوفة مع الأشتر وأصحابه الذين يدعون القُراء وهم السُفهاء شيئاً، فكتب إليه أن يسيرهم إلى الشام»(١٣). ويوضح البلاذري أن سبب اجتراء بعض المسلمين على عثمان، هو اعتراضهم على السياسة المالية التي أتاحت لبعض أقاربه إمكانية الكسب المادي وجني المنافع الاقتصادية(١٤) لا بل رفض عبدالله بن الأرقم المخزومي خازن بيت المال، إمضاء أمر عثمان بتخصيص مبالغ كبيرة لبعض أقاربه واستقالته من عمله الذي كان يرى فيه خازناً لمال المسلمين(١٥) كما يوضح الانقسام في مواقف الصحابة نتيجة استفادة بعضهم وحرمان بعضهم الآخر بسبب قربه من الخليفة وتوفر الفرصة في الأثراء والكسب المادي حيث يورد قول زيد بن ثابت للأنصار: «. . . يا معشر الأنصار إنكم نصرتم الله ونبيه فانصروا خليفته، فأجابه قوم منهم، فقال سهل بن حُنيف: يا زيد أشبعك عثمان بن عفان من عضدان المدينة، والعضيدة نخلة قصيرة يُنال حملها. .»(١٦).

وإزاء هذه السياسة المالية واعتراض فئات معينة عليها، أقر الخليفة عثمان بن عفان ﷺ بالخلل وكتب إلى ولاة الأمصار أن: «. . . يعطى المحروم ويؤمن الخائف ويُرد المنفي ولا تُجمر البعوث ويُوفر الفيء»(١٧) ويبدو أن هذا الإجراء لم يكن بمقدوره أن يوقف الغليان فتيار الأحداث كان يتسارع والتطورات الموضوعية كانت قد تفاقمت وافرزت نتيجتها في اغتيال الخليفة عثمان بن عفان ﷺ.

«ويولي البلاذري عناية للعطاء حيث يحدد في نص له شرف العطاء ومقداره إذ يورد أن الخليفة بن الخطاب ﷺ قد فرض لعتاب بن علّاق أحد بني عْوافة بن سعد وكان شريفاً، مع الأشراف في الفين وخمس

مائة»[١٨] كما ينتبه إلى علاقة السياسة بالعطاء ودلالة حرمان المعارضة منه، فقد قطع عثمان عطاء عبدالله بن مسعود لأسباب سياسية ورفض الأخير أخذه وهو مريض حيث قال لعثمان: «. . . منعتنيه وأنا محتاج إليه وتعطينيه وأنا مستغنٍ عنه»[١٩] كما حول عثمان ديوان كعب بن عبدة إلى الري[٢٠] ويشير نص آخر إلى حرمان معاوية لأبي ذر من العطاء[٢١] فضلاً عن أن بعض المسلمين مثل محمد بن أبي حذيفة قد رفض استلام مبلغ ثلاثين ألف درهم لكي يظل محتفظاً بموقفه المناهض لعثمان[٢٢].

وعن العصر الأموي، يقدم لنا البلاذري، نصاً يتعلق بعطاء الريح أو فرضه الذي كان أمر به عبدالله بن الزبير لأهل المدينة ولم يتم إذ: «. . كتب إلى عامله على المدينة يأمره أن يفرض لألفي رجل من أهل المدينة وما ولاها ليكونوا رداءاً لها ففرض الفرض ولم يأته مال فبطل فسمي ذلك الفرض فرض الريح»[٢٣] ويتطرق إلى إكرام المختار بن أبي عبيد الثقفي لأشراف الكوفة[٢٤] وفي هذا إشارة بليغة إلى تصرفه حيث كان يدرك دور المال في تألف الجماعات، وهو أمر يعرفه شيوخ قبائل الكوفة حيث قال أحدهم ربما بعد أن تلمسوا عدم فاعلية وعود المختار لهم: «نحن لا نقاتل بالنسيئة من عجّل لنا النقد قاتلنا نعه. .»[٢٥].

كما يمتدح مصعب بن الزبير ويؤشر عطاءه المال بسخاء: «. . وكان المصعب رجلاً له نجدة وشجاعة وسخاء وبصر بما يأتي ويَذرُ فلما قدم البصرة جبا خراج الأهواز وشاطئ دجلة وجعل يعطي الناس العطاء في كل سنة مرتين في أولها وآخرها»[٢٦].

ويقدم البلاذري نصاً دقيقاً عن عطاء الموالي ووجود ديوان لهم في العصر الأموي إذ هرب بعض عبيد المسلمين من أسيادهم والتحقوا، مع الجراجمة والأنباط بالروم في حركة مسلحة في جبل اللُكام زمن عبد الملك بن مروان الذي: «. . أمر فنودي من أتانا من العبيد يعني الذين

كانوا مع أولئك القوم فهو حر وله أن نثبته في الديوان، فانفض إليه خلق منهم فكانوا ممن قاتل مع سُحيم وأنه وفى لهم وجعل لهم رَبْعاً على حدة فهم يسمون الفتيان إلى اليوم»[٢٧].

«ويبين البلاذري وجود موال مع عثمان بن عفان ﷺ في الفتنة، إذ أشار المغيرة بن شعبة على عثمان بأن يأمر مواليه ومن معه من أهل بيته بالتسلح ليراهم المحاصرون له فينكسروا عنه ففعل وجعلوا يمرون على تعبيتهم ثم أمرهم بالانصراف وأن يقاتلوا. .»[٢٨] كما يبين أن العبيد كانوا يسهمون في العمل الزراعي لأسيادهم إذ كان عند سعيد بن عثمان بعض الغلمان الذين جاء بهم من خراسان وهم من أبناء ملوك السُغْد، وقد جاء بهم إلى المدينة و«جعل يأخذ كسوتهم ومناطقهم فيدفعها إلى غلمانه وألبسهم جباب الصوف وألزمهم السواني والعمل الصعب فدخلوا عليه في مجلسه ففتكوا به ثم قتلوا أنفسهم»[٢٩] ويكشف لنا عن دور الموالي والعبيد في حركة المختار الثقفي، وموقف أهل الكوفة منهم بعد هزيمة المختار وقول أهلها لمصعب بن الزبير بشأنهم:

«وتكلم أهل الكوفة في قتل أصحاب المختار، فقال ابن الحر، أما أنا فأرى أن يرد الأمير كل قوم ممن كان مع هذا الكذاب إلى قومهم فأنه لا غناء بنا عنهم في ثغورنا ويرد عبيدنا علينا فأنهم لأراملنا وضعفائنا وأن نضرب أعناق الموالي فقد بدا كفرهم وعظم كبرهم وقل شكرهم ولا آمنهم على الدين فضحك مصعب ودفعهم إلى ابن الحر فضرب اعناقهم وكانوا سبعمائة..»[٣٠].

وعن دور العامة في الفتنة على عهد عثمان بن عفان ﷺ يرينا البلاذري إسهامهم في هذا المجال: «. . . قتل عثمان عند صلاة العصر وشدّ عبد أسود على كنانة بن بشر فقتله وشدَّ سودان بن حمران على العبد

فقتله وركب الغوغاء دار عثمان فصاح إنسان منهم: أيحل دم عثمان ولا يحل ماله فانتهبوا متاعه»[٣١].

ويتناول البلاذري، المجاعات وأزمات غلاء الأسعار إبان الحروب والحصار الاقتصادي المتأتي عن الأزمات السياسية، فيشير إلى غلاء الأسعار والمجاعة في المدينة في أثناء حركة عبدالله بن الزبير: «.. وأصابت الناس بالمدينة مجاعة وكان عليها ابن أبي ثور حليف بني عبد مناف من قبل ابن الزبير، فكان الناس في جهد ينالون من ليل إلى ليل حُسى من حنطة مطبوخة وعدس فوعظهم وأمرهم بالتناهي عن المعاصي..»[٣٢] وقد سُعر مُدّ النبي ﷺ بدرهمين[٣٣].

ويتحدث عن مجاعة أخرى وأزمة غلاء أسعار في مكة في أثناء حصار الحجاج بن يوسف الثقفي لابن الزبير في حركته المسلحة[٣٤] فقد «أصابت الناس مجاعة شديدة حتى ذبح ابن الزبير فرساً له وقسم لحمه في أصحابه..»[٣٥].

ويظهر أن جند الشام كانوا يراهنون على فناء ما عند ابن الزبير من الطعام والذي احتاط بدوره للأمر وكان لا يستهلك إلّا ما يسد الرمق[٣٦].

ويفيدنا البلاذري بأكثر من نص عن مهور النساء الأرستقراطيات فيعلمنا أن عثمان بن عفان ﷺ قد أمهر نائلة بنت الفرافصة عشرة آلاف درهم وأعطاها كيسان أبا سليم وامراته رمانة[٣٧] في حين كان مهر عائشة بنت طلحة خمسمائة ألف درهم أعطاه لها مصعب بن الزبير مع هدية خمس مائة ألف أخرى[٣٨] فضلاً عن أنه يقرر بأن بعض زعماء القبائل سن ألّا يزوج نساءه دون عشرين ألف دينار[٣٩].

وتنتشر في صفحات «الأنساب» إشارات وإضاءات مفيدة للباحثين في التاريخ الاقتصادي، فثمة إشارة إلى تنازع على المياه في المدينة

بسبب شحة المياه[٤٠] وثمة إشارة إلى مال لعمرو بن العاص في فلسطين[٤١] وإلى أموال لطلحة بن عبيدالله في السراة[٤٢] وأخرى إلى ملكيات عبد الرحمن بن عوف من الأنعام[٤٣] كما نجد معلومات أن بيت المال كان يسلف بعض المسلمين «فاستلف عثمان من بيت المال مائة ألف درهم.. فلما حلّ الأجل ردّه عثمان»[٤٤] ويظهر أن هذه السلف كانت تستخدم في المصالح الفردية الخاصة، يعزز ذلك أن: «كان ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، شريك عثمان في الجاهلية، فقال العباس بن ربيعة لعثمان، أكتب إلى إبن عامر يسلفني مائة ألف درهم، فكتب له فأعطاه مائة ألف درهم صلة واقطعه دار العباس بن أبي ربيعة فهي تعرف به»[٤٥] ولنلاحظ هنا أن الوالي بمقدوره أن يقطع وأن يمنح وفق ما يراه، وهو أمر يتطرق إليه البلاذري عندما يبين أن عامل أبن الزبير على الكوفة (عامر بن مسعود) قد أخذ أرزاق أهل الكوفة ليتزوج امرأة[٤٦] الأمر الذي يحيلنا إلى ما يتيحه الموقع السياسي من نفوذ في النواحي الاقتصادية والمالية.

ويشير البلاذري إلى اختلال أمور الخراج إبان الأزمات السياسية وإلى التلاعب بالأموال وسرقة بيت المال، ويقدم شواهده من العصر الأموي وهي كثيرة سواءً ما حصل من تلاعب في بيت مال الكوفة والدينور وشهرزور، ونِفَر[٤٧] أم ما حصل من قبل عروة بن الزبير الذي وضع يده على أموال أخيه عبدالله بن الزبير بعد إخفاق حركته ومطاردة الحجاج له ومطالبته بإعادتها ومن ثم منحها له من قبل عبد الملك بن مروان[٤٨].

وواضح هنا العلاقة بين الاضطرابات السياسية ومغامرات الأفراد الذين يستغلون الفرصة ليضعوا اليد على الأموال العامة.

إن عشرات الإشارات والمعلومات التي أوردها البلاذري في «**أنساب**

الأشراف» تنم عن مقدرة ودقة وتفصح عن قيمة تاريخية جلية، وحسبنا أن نتفحص بعض هذه المعلومات ذات الطابع الاقتصادي، وأن نقارن ما أفادتنا به، مع بعض مصادرنا التاريخية الأخرى، لنبصر أنها تتوفر على ثراء في الحس التاريخي ومهارة في العرض والتقديم، فمسألة تأول عثمان بن عفان ﷺ للمال التي كنا قد أوردناها سابقاً، ترد متطابقة في تاريخ الطبري[٤٩] ومسألة تعامل معاوية مع أبي ذر في الشام وتسييره إلى المدينة ترد عند الطبري[٥٠] كما ترد عند المقدسي[٥١] أما تسليف بيت المال للأفراد على المستوى الشخصي وإمكانية تصرف الوالي في الصلات والقطائع، فترد في تاريخ الطبري من دون اختلاف يذكر[٥٢] وتلتقي مصادر تاريخية عديدة مع معلومات البلاذري عن دور العامة والعبيد في الفتنة زمن عثمان بن عفان ﷺ كما هو الشأن في الإشارات العديدة عند الطبري بهذا الصدد[٥٣] وعند ابن سعد[٥٤] وابن الأثير[٥٥]، كما سترد معلومات عن دور العامة في شرح نهج البلاغة[٥٦]وعند المسعودي[٥٧] وفي مقدمة ابن خلدون[٥٨] أما العطاء الذي أفرد له البلاذري مساحة جيدة، فلدينا ما يؤكد العلاقة بينه وبين الموقف السياسي وحرمان المعارضين منه، ولعل إشارة اليعقوبي بشأن منع العطاء عن عبدالله ابن مسعود، خير شاهد على ذلك[٥٩] في حين تؤكد مصادر أخرى صحة ما أورده البلاذري بشأن عطاء ديوان الموالي وهي مسألة حساسة الأهمية في التاريخ الاقتصادي، فابن قتيبة يذهب إلى أن عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك قد خصا الموالي في شمال أفريقية والأندلس بعطاء[٦٠] وابن أعثم الكوفي يورد أن الحجاج بن يوسف الثقفي قد زاد في عطاء سعيد بن جبير وهو مولى[٦١] في حين يشير البسوي إلى استلام يزيد بن أبي مسلم عطاءه من الحجاج والذي بلغ ألفين وكان مسجلاً في الديوان[٦٢] كما يروي ابن عبد ربه أن معاوية وعبد الملك

وسليمان قد منحوا الموالي عطاء[٦٣] ولدينا ما يفيد بأن عبد الملك بن مروان قد فرض لأحد الموالي في العراق في شرف العطاء[٦٤].

لقد كان من أسباب أعجاب المؤرخين القدامى والمعاصرين بالبلاذري، دقته وموضوعيته وغنى التفاصيل التي يوردها في مجمل مؤلفاته، وكان من أسباب تقديرهم له ما حفل به كتاب «أنساب الأشراف» من معلومات اقتصادية واجتماعية وإدارية، فقد وصفه القدامى بأنه عالم نسابة متقن، أحد البلغاء، وراوية للأخبار والآداب[٦٥] وربما حدا هذا الأمر بدي جويه إلى القول: «.. وكما أن البلاذري قد عرف له قدره معاصروه ومواطنوه، فنحن كذلك لا يسعنا إلّا الإقرار له بالجميل، إذ يؤخذ من كثير من مروياته في مؤلفاته أنه لم يقصر قط في جعل هذه المرويات محلاً بالثقة، جديرة بالتصديق، فأنه لم يكتف بسماعه إياها من أوثق علماء بغداد، بل كان يتكبد الأسفار، ويجوب البحار، بحثاً عن الحقيقة التي هي ضالته المنشودة»[٦٦] وحدت بأحد المؤرخين الألمان إلى وصف البلاذري: «بأنه من المؤرخين الذين يمتازون بسلامة الذوق في انتقاء ما يستحق الرواية من بين ما يجمعون من المواد»[٦٧] وقد عد بعض المؤرخين العرب البارزين مثل الراحل محمد عبد الحي شعبان، كتاب «أنساب الأشراف» وباعتراف الجميع، مصدراً قيماً فريداً من نوعه في تاريخ صدر الإسلام، وهو خلافاً لكتب التراجم الأخرى، يتضمن ثروة من المعلومات التاريخية[٦٨] وشاركه في هذا الإطراء لأنساب الأشراف، صالح أحمد العلي، في أكثر من موضع، فمرة يقرر أن البلاذري: «ذكر في تراجم كل منهم - يقصد الأشراف - معلومات عن الخراج وأحواله وإدارته، معتمداً فيها على المصادر الأولى المفقودة»[٦٩] ومرة أخرى يرى أن البلاذري قدم «معلومات قيمة استمدها من المؤرخين المسلمين الأوائل.. إلّا أن البلاذري يتميز بالاهتمام الزائد في النواحي المالية

والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية، ويورد عنها أخباراً كثيرة بعضها غير مذكور في الطبري»[٧٠]. ولعل في هذا ما يفسر لنا أفراد باحث معاصر رسالة دكتوراه درس فيها باستفاضة ملحوظة موارد البلاذري عن الأسرة الأموية في «أنساب الأشراف»[٧١].

لكل ما سبق، يكاد يكون من البديهي، القول بأن البلاذري في «أنساب الأشراف» قد أفصح عن مقدرة عالية تتوفر على تفاصيل موثقة ومسندة في مجال المعرفة التاريخية بشكل عام، واختص وانفرد بمعلومات والتقى مع مؤرخين آخرين في تقديم معلومات اقتصادية ومالية، وهو في كلا الحالتين يتفوق ويتميز بالأمانة وبكثير من الحياد والنزاهة في تحري الحقائق والغوص في أعماق ودلالات الأحداث والوقائع معبراً ومفصحاً عن منهج ينفرد به في الجمع بين أسلوب كتاب الطبقات وأسلوب الأخباريين والنسابين، على وفق لغة مركزة مقتصدة، لا تقع في فخ الاستطراد والمبالغة، ومع أنه قد عمل مع بعض الخلفاء العباسيين كالمتوكل والمستعين، فأنه لم يغادر الاتزان والموضوعية أو الابتعاد عن تقديم الحقائق المجردة[٧٢] ليدلل على تطور معين في الكتابة التاريخية التي أنضجها عصره، مع مراعاة خصوصية نظرته في تحقيق التواصل في التاريخ الإسلامي، وتأكيد الديمومة والاستمرار من خلال الإحاطة بدور الأشراف، اعترافاً منه بدورهم في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الأمة، والانطلاق من خلال التاريخ لهؤلاء الأشراف، ليؤسس ويسجل هذا التاريخ على مستوى ما قاموا به في الحياة والسياسة والمجتمع، فتاريخ الأشراف هو الإطار الذي يضم ويتضمن ويحتوي التاريخ بوقائعه وأحداثه في القلب منه، بحيث يتواشج ما هو واقع على حدود الإطار مع ما هو في الداخل منه عبر منهج فريد وباهر اعتمده البلاذري، لذا يمكن القول أن كتاب **«أنساب الأشراف»**

المتضمن لثروة تاريخية عن الرواة صدر الإسلام، بمثابة دليل على عناية مؤرخ نبيه، صاحب ذائقة، بالنواحي الاقتصادية والأمور المالية، الأمر الذي يضعف من الفكرة الرائجة التي تسعى لترسيخ عدم عناية مؤرخينا القدامى بالشؤون الاقتصادية، وتريد أن تكرس إهمالهم للجوانب والتنظيمات المالية، فالبلاذري يقدم لنا مئات البراهين والأدلة والشواهد، على العناية بالكثير من المسائل الخاصة بالاقتصاد والمجتمع والتنظيمات المالية معتمداً في أغلبها على الإسناد الذي يعني بشكل أو بآخر أن الأمور المالية والاقتصادية كانت نصب أعين الرواة أنفسهم ومحل عنايتهم بوصفهم بشراً يعيشون في مجتمع له مشاكله وتنظيماته الاقتصادية والمالية، وحافظاً لنا الكثير من الروايات والمصادر المفقودة التي اختص بها بالذات، وكفى بذلك آية...

● هوامش البحث:

(*) البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ). أنساب الأشراف، الجزء الخامس، تحقيق: جوايتن، مكتبة بغداد «أوفست عن طبعة القدس ١٩٣٦م».

(١) البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ). فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م، ص ٤٣٣-٤٣٥.

(٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٣٥-٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١-٤٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥١-٤٥٦.

(٤) البلاذري، أساب الأشراف، تحقيق: إحسان عباس، ق٤، ج١، بيروت، فيسبادن، فرانتس شتاينر، ١٩٧٩م، ص ٥٣٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠، ص ١١٢، ص ٤٣٣، ص ٥٢٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٥، ص ١٣٧، ص ٤٧٥-٤٧٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٤، ص ١٨٨، ص ١٩١، ص ١٩٧، ص ١٩٩، ص ٢٠١، ص ٢١٩، ص ٢٢٣، ص ٤٦٥.

(٨) للتعرف على دوافع وأسباب الفتنة، انظر: نجمان ياسين، تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، وزارة الثقافة والإعلام، ط١، بغداد، ١٩٩١م، ص٣٠٢-٣٠٣ وما بعدها.. وانظر: ص ٣٠٩.

(٩) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٥، ص ٢٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٨، ص ٨٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٣-٦٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٨، وانظر: ص ٩٩ عن دور أنباط يثرب.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩، وانظر: ص ١٩٠ التي تفيد بأن ابن الزبير قد عيّن عمالاً على الخراج في الكوفة.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٦١، وانظر: في نفس الصفحة ارتفاع الأسعار.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢، لاحظ استخدام العبيد في المهور.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١١١، ولاحظ أنفة العربي النبيل من الزواج لأبناء الأمة في نفس الصفحة.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤-١٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٤٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

(٤٩) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ١٠ج، القاهرة، ١٩٦٢م، ج٤، ص ٢٢٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ج٤، ص ٢٨٤.

(٥١) المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، مكتبة المثنى عن طبعة باريز، ٦ج، بغداد ١٨٩٩/١٩١٦م، ج٥، ص ٩٤-٩٥.

(٥٢) الطبري، المصدر السابق، ج٤، ص ٤٠٤.

(٥٣) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٨١، ص ٤٢٦، ص ٤٤٨، ص ٤٧٣.

(٥٤) ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي (ت ٢٣٠هـ)، كتاب الطبقات الكبير، تصحيح إدوارد سخو، ليدن ١٣٢١-١٣٤٧هـ، ج٣، ق١، ص ٤٩.

(٥٥) ابن الأثير، عز الدين بن الحسن.. الشيباني (ت ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر، ١٢ج، بيروت ١٩٦٥-١٩٦٦، ج٣، ص ١٧٣.

(٥٦) ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن الحسين (ت ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ١٧ج، القاهرة ١٩٥٩، ج٢، ص ٨٠-٨١.

(٥٧) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٥هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: يوسف أسعد داغر، دار الأندلس، ٢ج، ط٢، بيروت ١٩٧٣م، ج٢، ص ٣٤٤.

(٥٨) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، مقدمة ابن خلدون، دار البيان، بيروت، بلا تاريخ طبع، ص ٢١٦.

(٥٩) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب (ت ٢٨٤هـ)، تاريخ اليعقوبي، المكتبة الحيدرية، ط٤، النجف، ج٢ ن ص ١٥٨.

(٦٠) ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، الإمامة والسياسة، مطبعة البابي الحلبي، ٢ج، ط١، القاهرة، ١٩٣٧م، وط٢، القاهرة ١٩٥١م، ج٢، ص ٦٩، ص ٩٠.

(٦١) ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن أعثم (ت ٣١٤هـ)، كتاب الفتوح، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، ٨ج، الهند ١٩٦٨-١٩٧٥، ج٧، ص ١٦١.

(٦٢) البسوي، يعقوب بن سفيان، كتاب المعرفة والتاريخ، ٣ج، تحقيق: أكرم ضياء العمري/ بغداد ١٩٧٤-١٩٧٦م، ج١، ص ٦٠٦.

(٦٣) ابن عبد ربه، أحمد بن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ)، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وزميليه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٧ج، القاهرة، ١٩٦٥، ج٤، ص ٤٠٠.

(٦٤) ابن حبيب، أبو جعفر محمد أمية (ت ٢٤٥هـ)، المحبر، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، المكتب التجاري، بيروت، ص ٣٤١.

(٦٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٠ (المقدمة).

(٦٦) المصدر نفسه، نفس الصفحة (المقدمة).

(٦٧) المصدر نفسه، نفس الصفحة (المقدمة).

(٦٨) محمد عبد الحي شعبان، الثورة العباسية، ترجمة: عبد المجيد حسيب القيسي دار الدراسات الخليجية، ١٩٧٧، ص ٣٢.

(٦٩) صالح أحمد العلي، الخراج في العراق في العهود الإسلامية الأولى، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٩٠م، ص ٣٨.

(٧٠) صالح أحمد العلي، التنظيمات الأجتماعية والأقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، بيروت، ط٢، ١٩٦٩م، ص ٢٢.

(٧١) انظر: محمد جاسم المشهداني، موارد البلاذري عن الأسرة الأموية في «أنساب الأشراف» مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ٢ج، ط١، ١٩٨٦م.

(٧٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١١ (المقدمة).

التفكير الاجتماعي والاقتصادي في كتاب:

«إغاثة الأمة بكشف الغمة» للمقريزي

رغم أن المقريزي يفصح في أكثر من مؤلف تاريخي له، عن شعور تاريخي مرهف، واهتمام خاص بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي[١] إلّا أن الموقف يتجسد في غمطه حقه ونسيان دوره في مجال الكتابة التاريخية المعبرة عن وعي بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية، ولقد استفزتني فكرة لأحد الباحثين المحدثين، نصها أن:

«مأساة أبن خلدون في رأيي هي أنه لم يخلف وراءه تلامذة حملوا عنه علمه وتقدموا به إلى الأمام»[٢]، وقرر باحث آخر: «... أنه من الملاحظ أن المقريزي لم يطمح، أو لم يستطع الوصول إلى نواظم أو مقولات نظرية اجتماعية عامة، وإنما بقي، بشكل عام، ضمن الإطار العملي للمشكلة»[٣]. وإذا كان مرغوليوث قد اكتفى بالحديث عن خطط المقريزي ولم يتطرق إلى آرائه الاجتماعية والاقتصادية ووصفه بأنه قلّما يرتفع على المتوسط في أي جانب، فأنه قد واجهنا بحكم فيه إعمام بقوله: «ويبدو أنه لم يوجد كاتب عربي آخر سار على نهج شبيه بنهج ابن خلدون»[٤] وتقصر د. سيدة إسماعيل كاشف تناولها للمقريزي على كتابه «المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار» فتفيد بأن: «المقريزي في هذا الكتاب يصف المدن والأحياء المختلفة والأسوار والعمائر ويتكلم أيضاً

عن السكان وعن مشيدي العمائر المختلفة كما يتطرق إلى تاريخ مصر في العصور الإسلامية ويعنى عناية خاصة كما ذكرنا بآثار وبحضارة الشعب المصري آنذاك»[٥] بينما تشير إشارة مبتسرة إليه بما يخص اهتمامه بالتاريخ الاقتصادي[٦].

ويبدو مما سبق، أن الآراء أعلاه تقع ضمن النسيان أو الإغفال لدور المقريزي وإسهامه المميز في حقل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي، وربما تعدت ذلك إلى إسقاط هذا الإسهام.. والواقع أن الباحث المتفحص لكتاب المقريزي، سيضع اليد على وفرة وغزارة من المعلومات التاريخية ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي التي أدرجت في بناء مرسوم، وعبرت عن منهج وفهم معين جعلت من المقريزي مؤرخاً حصيفاً، عميقاً لا يقف عند حدوده الظاهرية التاريخية، بل يتجاوزها إلى الجوهر والقانون الذي يحكمها، ولعل هذا الاهتمام الخاص من قبل المقريزي لا يقف عند كتاب «**إغاثة الأمة بكشف الغمة**» إذ نستطيع القول أنه يمتد إلى كتب أخرى[٧] بيد أن تطبيقنا سينصب على كتاب «**إغاثة الأمة بكشف الغمة**» لأنه يظهر بعمق ووضوح متانة العلاقة بين التفكير الاجتماعي والاقتصادي عند المقريزي، ولا يقف عند الجوانب الاقتصادية فحسب، شأن الكتابين الخاصين بالنقود والأوزان والمكاييل... فما هي طبيعة هذا الكتاب؟ وماذا درس فيه المقريزي؟ وما هي أبرز ملامح التفكير الاجتماعي والاقتصادي فيه وله؟ وهل استطاع المقريزي أن يقدم أفكاراً ترقى لتبيان الأسباب والدوافع، وتدرك وبفهم عال الداء والدواء في الاقتصاد والمجتمع، وبالتالي الخروج بمفاهيم نظرية ومقولات عقلية تندرج ضمن الرؤية العلمية، وتغادر دائرة الجبرية والحتم الجغرافي والاقتصادي؟..

لقد حاولت في هذا البحث، أن اعتمد وبشكل كبير على النصوص

التي وردت في «إغاثة الأمة بكشف الغمة» ذلك أن الخروج بأحكام تحدد تفكير المقريزي اجتماعياً واقتصادياً، لن تكون كبيرة الإقناع للقارئ وللدارس والباحث، ما لم يقف على النص الأصلي ومعروف أن في هذا احتراز من تحميل النص أكثر ما يحتمل.

الكتاب أساساً يدرس المجاعات والكوارث الطبيعية والاجتماعية التي حلت بمصر منذ العصور القديمة حتى عصر المقريزي نفسه حيث برز سنوات الجدب والقحط ونقص المياه والآفات الطبيعية، ويحلل غلاء الأسعار والتضخم، ويظهر أن مصر بين سنتي ٧٩٦-٨٠٨هـ، الأمر الذي أثر في نفسه بعمق وأورثه حزناً شديداً[٨] وهذا يعني أن جانب المعاناة والمعايشة للمشكلة متوفرة فيه، فإذا علمنا أنه يتوفر على جانب العلم والمعرفة بطبيعة ما يحدث، أدركنا مدى الأصالة في كتابه هذا.

ابتداءً يقرر المقريزي، أن هذه المجاعات والمحن مرتبطة بأسباب مشخصة، وأنها ليست قدراً يمكن الفكاك منه، إذ يرفض الاستسلام الجبري ويأخذ بمبدأ السببية، مقرراً أن ما تحدثه الطبيعة يمكن تجاوزه من قبل الإنسان الذي بمقدوره تحاشي المجاعة أو الكارثة الطبيعية عن طريق التخطيط والتصرف المستند إلى معرفة الأسباب والدوافع، فهي تنتهي بانتهاء هذه الأسباب المرتبطة بسوء السياسة الاقتصادية للمسؤولين في الدولة: «وبعد فأنه لما طال هذا البلاء المبين، وحل فيه بالخلق أنواع العذاب المهين، ظن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن ما مضى مثلها ولا مر في زمن شبهها، وتجاوزوا الحد فقالوا لا يمكن زوالها، ولا يكون أبداً من الخلق انفصالها، وذلك أنهم قوم لا يفقهون، وبأسباب الحوادث جاهلون، ومع العوائد واقفون، ومن روح الله آيسون، ومن تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته وعرفه من أوله إلى غايته علم أن ما بالناس سوى تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد، لا إنه

كما مر من الغلوات وانقضى من السنوات المهلكات، إلّا أن ذلك يحتاج إلى إيضاح وبيان، ويقتضي إلى شرح وتبيان، فعزمت على ذكر الأسباب التي نشأ منها هذا الأمر العظيم، وكيف تمادى بالبلاد والعباد هذا المصاب الشنيع، وأختم القول بذكر ما يزيل هذا الداء ويرفع البلاء»[٩].

فالمقريزي هنا لا يصف الداء وإنما يتجاوزه إلى وصف الدواء، فهو لا يقف عند النكبات والمجاعات، بل يسعى لوضع الحلول لزوالها، لنا أن نسأل ما هي الأسباب التي تخلق هذه المحن والمجاعات في نظر المقريزي؟. . . يحدد المقريزي الأسباب في:

● الآفات الطبيعية:

من قصور مياه النيل أو فيضانه، ومن قحط وهبوب رياح وعواصف حارة ورملية أو جراد يأتي على الزروع أو وباء يتفشى ويجهز على الناس، وغير ذلك: «تم وقع الغلاء في الدولة الأيوبية وسلطنة العادل أبي بكر بن أيوب في سنة ست وتسعين وخمسمائة: وكان سببه توقف النيل عن الزيادة وقصوره عن العادة، فانتهت الزيادة إلى اثني عشر ذرعاً، وأصابع، فتكاثر مجيء الناس من القرى إلى القاهرة من الجوع، ودخل فصل الربيع فهب هواء أعقبه وباء وفناء، وعدم القوت حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع، فكان الأب يأكل ابنه مشوياً ومطبوخاً، والمرأة تأكل ولدها، فعوقب جماعة بسبب ذلك، ثم فشا الأمر وأعيا الحكام، فكان يوجد بين ثياب الرجل والمرأة كتف صغير أو فخذه أو شيء من لحمه، ويدخل بعضهم إلى جاره فيجد القدر على النار فينتظرها حتى تتهيأ، فإذا هي لحم طفل، وأكثر ما يوجد ذلك في أكابر البيوت. ووجدت لحوم الأطفال بالأسواق والطرقات مع الرجال والنساء مختفية. . . ثم تزايد الأمر حتى صار غذاء الكثير من الناس من لحوم بني آدم بحيث ألفوه،

وقل منعهم منه لعدم القوت من جميع الحبوب وسائر الخضراوات وكل ما تنبته الأرض»[١٠].

ورغم أن المقريزي يرسم هذه الصورة الدامية التي ترينا سعة حجم الكارثة الطبيعية والاجتماعية، إلّا أنه لا يرى في ذلك ثباتاً وديمومة، فالظاهرة الاقتصادية والاجتماعية نسبية، ولا تمتلك ديمومة أبدية، ذلك أن فهم أسباب المحنة يرتبط بتدخل المسؤولين في الدولة حيث بمقدورهم إيقاف النزيف الاقتصادي والاجتماعي واتخاذ إجراءات اقتصادية صارمة من شأنها أن تحد من الاحتكار وتخفض الأسعار وتخفف عن الناس وترفع البلاء عنهم: ففي الحديث عن الغلاء سنة ٣٥٨هـ يقول: «ودخل القائد جوهر بعساكر الإمام المعز لدين الله، وبنى القاهرة المعزية وكان مما نظر فيه أمر الأسعار، فضرب جماعة من الطحانين وطيف بهم وجمع سماسرة الغلات بمكان واحدة، وتقدم الأتباع الغلات إلّا هناك فقط، ولم يجعل لمكان البيع غير طريق واحدة، فكان لا يخرج قدح قمح إلّا ويقف عليه سليمان بن عزة المحتسب»[١١].

ويقدم المقريزي دليلاً ثانياً على إمكانية تدخل الدولة لرفع الغلاء والتصدي للنكبات والمجاعات وتقليص تأثير الكوارث الطبيعية، عندما يتحدث عن مجاعة سنة ٣٩٨هـ بسبب زيادة مياه النيل أربعة عشر ذراعاً، وكيف تصرف الحاكم بأمر الله لمعالجة هذه المجاعة: «. . . فعظم الأمر، وكظ الناس الجوع، فاجتمعوا بين القصرين، واستغاثوا بالحاكم في أن ينظر لهم، وسألوه ألا يهمل أمرهم، فركب حماره وخرج من باب البحر، ووقف وقال: - أنا ماضٍ إلى جامع راشدة، فأقسم بالله لئن عدت فوجدت في الطريق موضعاً يطؤه حماري مكشوفاً من الغلة لأضربن رقبة كل من قال لي إن عنده شيئاً منها، ولأحرقن داره وأنهبن ماله - ثم توجه وتأخر إلى آخر النهار، فما بقي أحد من أهل مصر والقاهرة وعنده غلة

حتى حملها من بيته أو منزله وشونها في الطرقات، وبلغت إجرة الحمار في حمل النقلة الواحدة ديناراً، فامتلأت عيون الناس، وشبعت نفوسهم وأمر الحاكم بما يحتاج إليه كل يوم، ففرضه على أرباب الغلات بالنسيئة وخيرهم بين أن يبيعوا بالسعر الذي يقرره بما فيه من الفائدة المحتملة لهم وبين أن يمتنعوا فيختم على غلاتهم ولا يمكنهم من بيع شيء منها إلى حين دخول الغلة الجديدة، فاستجابوا لقوله وأطاعوا أمره، وانحل السعر وأرتفع الضرر، ولله عاقبة الأمور»(١٢).

ويورد مثلاً ثالثاً يبين كيف أن الآمر بأحكام الله قد عالج الغلاء في زمنه تأكيداً لقدرة الدولة في دفع البلاء عن الناس وتحجيم الغلاء: «... فختم على مخازن الغلات وأحضر أربابها وخيرهم في أن تبقى غلاتهم تحت الختم إلى أن يصل المغل الجديد، أو يفرج عنها وتباع بثلاثين ديناراً كل مائة أردب، فمن أجاب أفرج عنه، وباع بالسعر المذكور، ومن لم يجب أبقى الختم على حواصله. وقدر ما يحتاج إليه الناس في كل يوم من الغلة، وقدر الغلال التي أجاب التجار إلى بيعها بالسعر المعين، وما تدعو إليه الحاجة بعد ذلك، غلات الديوان على الطحانين بالسعر، فلم يزل الأمر على ذلك إلى أن دخلت الغلة الجديدة، فانحلت الأسعار، واضطر أصحاب الغلة المخزونة إلى بيعها خشية من السوس، فباعوها بالنزر اليسير، وندموا على ما فاتهم من البيع بالسعر الأول»(١٣) ويحدد المقريزي أسباب الغلاء الفاحش الذي وقع في عهد المستنصر بسبب قصور مياه النيل وغياب الزارعين واختلال منظومة الري إضافة إلى ضعف السلطنة وانحلال أمور الدولة سياسياً والمتمثل في استيلاء الأمراء على مقاليد الأمور. بحيث عمت الفتن بين البدو وغابت الطمأنينة وأفتقد الأمان، وساد الخوف، وانتشر الوباء، واشتعلت الأسعار، ووصل الأمر إلى أن الناس: «... أكلت الكلاب والقطط حتى قلت الكلاب،

فبيع كلب ليؤكل بخمسة دنانير، وتزايد الناس حتى أكل الناس بعضهم بعضاً، وتحرر الناس، فكانت طوائف تجلس بأعلى بيوتها ومعهم سلب وحبال في كلاليب، فإذا مر بهم أحد القوها عليه ونشلوها في أسرع وقت وشرحوا لحمه وأكلوه. ثم آل الأمر إلى أن باع المستنصر كل ما في قصره من ذخائر وثياب وأثاث وسلاح وغيره، وصار يجلس على حصير، وتعطلت دواوينه، وذهب وقاره، وكانت نساء القصور تخرجن ناشرات شعورهن تصحن: «الجوع! الجوع!» تردن المسير إلى العراق، فتسقطن عند المصلى، وتمتن جوعاً»(١٤).

فالمقريزي في تشخيصه الدقيق للبلاء والكارثة، لا يقف عند حدود المسألة الطبيعية، وإنما يتعداها إلى سياسة الدولة الاقتصادية وإلى دور المحتكرين في التخريب الاقتصادي من أمراء وتجار مياسير، ولذا فهو يستكمل تفكيره بشأن الغلاء والمجاعات إلى إيراد أسباب أخرى لهما تتمثل في:

• الأسباب السياسية والإدارية: ••••••••••••••••

إن الفوضى السياسية في زمن المماليك قد تداخلت مع الاختناقات الاجتماعية والاقتصادية، فالحكام قد اتصفوا بسياسة مالية خرقاء ولم يكن ليعنيهم سوى تكديس الأموال من خلال منح الوظائف والرتب الإدارية المؤثرة، لقاء المال أو الرشاوي، فتم بيع وظائف كبرى واشتريت وظائف عسكرية وسياسية وإدارية ودينية وفكرية، وكان من الطبيعي لمجموعة من الفاسدين، الجاهلين الذين أحرزوا مواقعهم عن طريق غير مشروعة، أن يقوموا بممارسات اقتصادية واجتماعية ذات مردود مدمر على الدولة والمجتمع وحياة الناس: «وأصل هذا الفساد ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة، كالوزراء والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية

الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء منها إلّا بالمال الجزيل، فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ إلى ما لم يكن يؤلمه من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة، لتوصله بأحد حواشي السلطان، ووعده بمال للسلطان على ما يريده من الأعمال، فلم يكن بأسرع من تقلده ذلك العمل وتسليمه إياه، وليس معه وما وعد به شيء قل ولا جل، ولا يجد سبيلاً إلى أداء ما وعد إلّا باستدانة بنحو النصف مما وعد به، مع ما يحتاج إليه من شارة وزي وخيول وخدم وغيره، فتضاعفت من أجل ذلك عليه الديون، ويلازمه أربابها. لا جرم أن يغمض عينيه ولا يبالي بما أخذ من أنواع المال، ولا عليه بما يتلفه في مقابلة ذلك من الأنفس، ولا بما يريقه من الدماء، ولا يسترقه من الحرائر، ويحتاج إلى أن يقرر على حواشيه وأعوانه ضرائب، ويتعجل منهم أموالاً، فيمدون هم أيضاً أيديهم إلى أموال الرعايا، ويشرئبون لأخذها بحيث لا يعفون ولا يكلفون، ثم ينساق البائس في جمع الأموال التي استدانها إذا أتته استدعاءات من الأمراء وحواشي السلطان، أو نزل به أحد منهم إن كان المتولي متقلداً عملاً من أعمال الريف، فيحتاج له إلى ضيافات سنية ومقادم جليلة من الخيول والرقيق وغير ذلك بحسب الحال. ولا يشعر مع ذلك إلّا وغيره قد تقلد ذلك العمل بمال التزم به، وقد بقيت عليه جملة من الديون، فيحاط على ما يوجد له من أثاث وحيوان وغيره. ويشخص في أنحس حال. وقد أحيط كما ذكرنا بماله، ويعاقب العقوبات المؤلمة، فلا يجد بدأً من الالتزام بمال آخر، ليقلد العمل الأول أو غيره من الأعمال. فلما دهى أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم، اختلت أحوالهم وتمزقوا كل ممزق، وجلوا عن أوطانهم، فقلت مجابي البلاد ومتحصلها، لقلة ما يزرع بها، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها

لشدة الوطأة من الولادة عليهم، وعلى من بقي منهم. وكان هذا الأمر كما قلنا مدة أيام الظاهر برقوق...»[١٥].

هكذا إذن يرينا المقريزي أن الفساد يبدأ من الرأس ليدب في الجسد، وأن أعلى الهرم السياسي عندما يكون منحلاً فأن الانحلال سيجرف جوانبه وقواعده، معبراً برصده الذكي عن تأثير سوء الإدارة والرشوة وعدم كفاءة أصحاب المناصب، على الأحوال الاجتماعية لسكان الريف وعلاقة ذلك بتدمير اقتصاده وهجرة سكانه وأفقارهم، ليدهموا المدن ويثيروا الكثير من المشاكل، فتتفاقم المجاعة وتشتد وطأة الأسعار والغلاء، ويقرر بمرارة أن إهمال الدولة للأمور يورث البلاء ويضر بالناس موحياً بأدانة للترف والمترفين: «وتزايدت غباوة أهل الدولة، وأعرضوا عن مصالح العباد، وانهمكوا في اللذات لتحق عليهم كلمة العذاب. ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾[١٦].

وواضح هنا الربط الذي يقيمه المقريزي بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي واقتصادي وفق رؤية ترى في الظاهرة أكثر من دلالة، وتصل إلى أكثر من سبب محرك لها، ومن هنا فهو يضيف إلى أسباب الغلاء، أسباباً أخرى تتمثل في:

• الأسباب الاجتماعية والاقتصادية: •••••••••••••

يرجع المقريزي ارتفاع غلاء الأطيان، أي القطائع والأراضي الزراعية في الريف إلى علاقة المصلحة ذات الطابع النفعي المتبادل بين الولاة في الدولة وبين أصحاب الملكيات الكبيرة في تحالف صريح لاستنزاف فلاحي الريف عبر تشديد بدلات إيجار الأراضي واستخدامهم في أعمال السخرة، وتسخيرهم لتحقيق مآرب وفوائد لمصلحة المتنفذين

من كبار المسؤولين في الدولة وأصحاب الشأن: «وذلك أن قوماً ترقوا في خدم الأمراء يتولفون إليهم بما جبوا من الأموال إلى أن استولوا على أحوالهم، فأحبوا مزيد القربة منهم ولا وسيلة أقرب إليهم من المال، فتعدوا إلى الأراضي الجارية في إقطاعات الأمراء، وأحضروا مستأجريها من الفلاحين، وزادوا في مقادير الأجر. فثقلت لذلك متحصلات مواليهم من الأمراء، فاتخذوا ذلك يداً يمنون بها إليهم، ونعمة يعدونها إذا شاءوا عليهم. فجعلوا الزيادة ديدنهم كل عام. حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحوا من عشرة أمثاله قبل هذه الحوادث. لا جرم أنه لما تضاعفت أجرة الفدان من الطين إلى ما ذكرنا، وبلغت قيمة الأردب من القمح المحتاج إلى بذره ما تقدم ذكره وتزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره وعظمت نكاية الولاة والعمال، واشتدت وطأتهم على أهل الفلح، وكثرت المغارم في عمل الجسور وغيرها. وكانت الغلة التي تتحصل من ذلك عظيمة القدر زائدة الثمن على أرباب الزراعة، سيما في الأرض منذ كثرت هذه المظالم، منعت الأرض زكاتها، ولم تؤت ما عهد من أكلها، والخسارة يأباها كل واحد ولا يأتيها طوعاً. ومع أن الغلال معظمها لأهل الدولة أولي الجاه وأرباب السيوف الذين تزايدت في اللذات رغبتهم، وعظمت في احتجاز أسباب الرفة نهمتهم، استمر السعر مرتفعاً لا يكاد يرجى انحطاطه فخرب بما ذكرنا معظم القرى، وتعطلت أكثر الأراضي من الزراعة فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الأرض، لموت أكثر الفلاحين وتشردهم في البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب، ولعجز الكثير من أرباب الأراضي عن ازدراعها لغلو البذر وقلة المزارعين. وقد أشرف الإقليم هذا الذي قلنا على البوار والدمار[١٧] ويولي المقريزي أهمية خاصة للنقود ودورها في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية عادا إياها من أسباب الغلاء والمجاعات، وأن لها علاقة وطيدة بالركود والكساد

الاقتصادي. فهو يركز على قيمة الذهب بالدرجة الأساس، مع الأخذ بنظر الاعتبار إدراكه لدور النقود في تحقيق الرخاء إذا خلت من الزيوت والغش، وتمييزه للنقد الثمين عن النقد الرخيص، فقد أكد المقريزي أن الارتفاع الفاحش في الأسعار يرجع إلى طرح كميات كبيرة من النقد ورواج الفلوس المصنوعة من النحاس[١٨] ويبين المقريزي دور الحاشية في التخريب الاقتصادي وخلق الاختناق في المجتمع بقوله: «... وجاءت حاشية السلطان ومماليكه على الناس، وطمعوا في أخذ الأموال والبراطيل والحمايات، وضربت الفلوس توقف الناس فيها لخفتها. فنودي في سنة خمس وتسعين وستمائة أن توزن بالميزان وأن يكون الفلس زنة درهم، ثم نودي على الرطل منها بدرهمين، وكان هذا أول ما عرف بمصر من وزن الفلوس والمعاملة بها وزناً لا عدا»[١٩]. فثمة علاقة بين السيولة النقدية والتضخم وبين ارتفاع الأسعار، وثمة علاقة بين وجود كميات ضخمة من النقود النحاسية وبين الغلاء وتصاعد الأسعار، وثمة تركيز للمقريزي على الذهب وعده بمثابة مقياس للقيمة ووسيلة خلاص من الغلاء والأزمات[٢٠] مشيراً إلى أن وجود الذهب والفضة مع كميات كبيرة من الفلوس النحاس قد أفضى إلى إنقاص القيمة الشرائية لهما بسبب التضخم[٢١].

ويتجلى التفكير الاجتماعي والاقتصادي بشكل ساطع وعميق لدى المقريزي في تحديده لفئات المجتمع في عصره، وفق ما يلي:-

- ١ - **أهل الدولة**.
- ٢ - **أهل اليسار** من التجار وأولي النعمة من ذوي الرفاهية.
- ٣ - **الباعة** وهم متوسطو الحال من التجار ويقال لهم أصحاب البز، ويلحق بهم أصحاب المعايش وهم السوقة.
- ٤ - **هل الفلح** وهم أهل الزراعات والحرث، سكان القرى والريف.

■ ٥ - **الفقراء**، وهم جل الفقهاء وطلاب العلم، والكثير من أجناد الحلقة ونحوهم.

■ ٦ - **أرباب الصنائع والأجراء** أصحاب المهن.

■ ٧ - **ذوو الحاجة والمسكنة**، وهم السؤال الذين يتكففون الناس ويعيشون منهم(٢٢).

ولا يملك الباحث سوى الإعجاب، وهو يقرأ تحليل المقريزي للوضع الاقتصادي لهذه الفئات الاجتماعية، فأهل الدولة من كبار الوزراء والمسؤولين يجنون الأموال الطائلة على حساب بقية فئات المجتمع، وهم يتصورون بأنهم قد زادوا أموالهم. بينما يشير واقع الحال إلى انخفاض قدرتهم الشرائية بسبب التضخم: «فأهل الدولة لو ألهموا رشدهم، ونصحوا أنفسهم، لعلموا أنهم لن ينلهم ربح البتة بزيادة الأطيان، ولا بغلاء سعر الذهب الذي كان أصل هذا البلاء، وسبب هذه المحن، بل هم خاسرون، وأن ذلك من تلبيس مباشر لهم لنيلهم ما يحبون من أعراضهم، ولا يحيق المكر السيء إلّا بأهله»(٢٣). أما أثرياء التجار وأولو النعمة والترف فأنهم يحققون أرباحاً معتبرة في فترات الغلاء بيد أن قيمة نقودهم تنخفض عما كانت سابقاً لتناقص قدرتها الشرائية وقياسها بالفلوس: «... فأن التاجر إذا استفاد مثلاً ثلاثة الآف درهم في بضاعته، فإنما يتعوض عنها فلوساً أو عشرين مثقالاً من الذهب، ويحتاج إلى صرفها فيما لا غنى له من مئونته ومئونة عياله، فهو لو تأمل لاتضح له أنه لما كان أولاً يستفيد في مثل هذه البضاعة ألف درهم مثلاً، أنها تغني عنه في كلفته أكثر مما تغني عنه هذه الثلاثة آلاف درهم من الفلوس بكثير. فالبائس لغباوته يزعم أنه استفاد وفي الحقيقة إنما خسر، ولسوف عما قليل ينكشف له الغطاء، ويرى ما له قد أكلته النفقات، وأتلفه اختلاف النقود...»(٢٤).

بينما تحقق الفئة الثالثة من أرباب المعايش والمهن الأرباح والفوائد الكبيرة مستغلة هذه المحن، وتشترك معها الفئة السادسة في تحقيق هذه الأرباح[٢٥].

أما فئة الفلح، فيقصد بهم أصحاب الأراضي من مزارعين وفلاحين، ويرى إن معظم الفلاحين قد هلكوا بفعل المجاعات والأوبئة، بينما حقق المزارعون ما يرضيهم من فوائد مالية[٢٦].

ويتألق المقريزي في حديثه عن فئة الفقراء الذين هم أكثر الفقهاء وطلاب العلم وموظفي الدولة، ليجسد ما لحقهم واصفاً اياهم بأنهم: «ما بين ميت أو مشتهي للموت» بسبب سوء ما أصابهم من أضرار وفاقة وضعف في القدرة الشرائية بسبب التضخم: «... فأن أحدهم إذ أتته مائة درهم مثلاً فأن ما يأخذ عنها فلوساً أو ثلثي مثقال ينفق ذلك فيما كان ينفق فيه من قبل عشرين درهماً من الفضة. فلحقهم من أجل ذلك القلة والخصاصة، وساءت أحوالهم»[٢٧].

أما القسم الأخير من الفئات الاجتماعية، فهم أهل الخصاصة والمسكنة، ففي معظمهم نجد جوعاً وبرداً، ولم يبق منهم إلّا أقل القليل[٢٨].

أن المفارقة المثيرة في تحليل المقريزي لهذه الفئات الاجتماعية، هي اشتراك أهل الدولة وأثرياء التجار بالثراء من جهة، وبروز فئات أهل المعاش والحرفيين مستغلين ظروف المجاعات والكوارث لتحقيق عوائد مالية عالية من جهة أخرى. بينما كان المثقف والعالم والمفكر والموظف يندرج ضمن فئة الفقراء، ولا يعاني من اختناقات المجاعة والكوارث فحسب، وإنما يعاني أيضاً من نهم وجشع أهل الدولة وكبار المسؤولين وسوء تصرفهم، مثلما يعاني من أنانية وطمع التجار المحتكرين المستفيدين من الأوضاع الاستثنائية.

● هوامش البحث:

(١) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ). إغاثة الأمة بكشف الغمة، تقديم د. سعيد عبد الفتاح عاشور، كتاب الهلال، العدد ٤٧٢، القاهرة ١٩٩٠. انظر: شذور العقود في ذكر النقود، النجف ١٩٦٧. «الأوزان والأكيال - نشر» ت.

(٢) الخالدي، طريف، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ط١، دار الطليعة/ بيروت ١٩٨٢، ص ٣٨.

(٣) تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ١٩٧١، ص ٣٩٨.

(٤) مرغوليوث، دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمة: د. حسين نصار، دار الثقافة/ بيروت، ص ١٧٢-١٧٣.

(٥) د. سيدة إسماعيل، مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، مكتبة الخانجي/ القاهرة ١٩٧٦، ص ٦٥.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٠٠.

(٧) انظر: شذوذ العقود والأوزان والأكيال، ورد من قبل في ١.

(٨) المقريزي، إغاثة، ص ١٢ (المقدمة).

(٩) المقريزي، إغاثة، ص ٢٧-٢٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦١، ٦٢، ٦٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٠-٤١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٥-٤٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٨-٥٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٤-٥٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨١، ٨٢، ٨٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٤، الإسراء/ ١٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٤، ٨٥، ٨٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٧-١١٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٣٧-١٣٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢١-١٢٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣-١٢٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣-١٢٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

أثر التطورات الاقتصادية في الأوضاع
السياسية في الدولة العربية الإسلامية
- نظرة نقدية جديدة -

خلقت حروب التحرير العربية الإسلامية أوضاعاً اقتصادية فيها الكثير من الجدة، وأن هذه الأوضاع قد انعكست على سياسة الدولة وجلبت معها تنظيمات جديدة وحالات لم تكن موجودة سابقاً، فقد وجد اختلاف بين نظرة رجال القبائل إلى الأرض وبين نظرة الدولة، كما وجدت معارضة بشأن العطاء وتوزيعه على أساس التفضيل. إضافة إلى أن التجارة قد نمت وبدأ تيار العاملين فيها يتخذ موقعاً متقدماً، والواقع أن التوتر بين مركزية الدولة ونظرة القبائل - البدوية منها بالذات - قد حسم لصالح الدولة في هذه الفترة بفضل قوة شخصية ومبدئية عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وإذا كان بعضهم يرى في عمر ممثلاً للوسط[١]، وإنه قد أضيفت سمة المثالية على فترته من قبل أهل السنة[٢] فإن الأدلة التاريخية تؤكد غير ذلك، حيث أن الإجراءات التي قام بها لمعالجة بعض المشاكل الناجمة عن الرخاء الاقتصادي في المجال الاجتماعي والسياسي اتسمت بطابع الزهد المترافق مع الحس القوي بالعدالة الاجتماعية، كما سنرى في السطور الآتية:

• الوضع الاجتماعي للقادة والولاة وإجراءات عمر للحد من الثراء:

أدرك عمر بن الخطاب ﷺ أن بعض الولاة يتلاعبون بأموال الدولة ويحصلون على ثروات تعزز موقعهم الاجتماعي فاتخذ إجراءً عملياً استهدف تقليص التلاعب بالأموال فكان يكتب أموال عماله إذا ولاهم ثم يقاسمهم على ذلك وربما أخذه منهم[٣] واستناداً إلى هذا المبدأ قاسم عمرو بن العاص أمواله وكتب إليه بهذا الشأن: أنه قد فشت لك فاشية من متاع ورقيق وآنية وحيوان، لم يكن حين وليت مصر فكتب إليه عمرو: أن أرضنا أرض مزدرع ومتجر فنحن نصيب فضلاً عمّا نحتاج إليه لنفقتنا. فكتب إليه: إني قد خبرت من عمال السوء ما كفى وكتابك إليّ من قد أقلقه الأخذ بالحق وقد سؤت بك ظنًّا، وقد وجهت إليك محمد بن مسلمة ليقاسمك مالك فأطلعه وأخرج إليه ما يطالبك بها واعفه من الغلظة عليك فإنه برح الخفاء، فقاسمه ماله[٤] وإجابة عمرو بن العاص توحي بأنه كان يثمر ماله في الزراعة والأرض، كما أن إجراء المقاسمة لا يمكن أن يكون دقيقاً إذ بإمكان عمرو أن يخفي الكثير من ماله أو يودعه عند آخرين قبل المقاسمة، كما شاطر سعد بن أبي وقاص أمواله[٥] وكان قد كتب إلى أبي موسى الأشعري ينهاه عن الترف والتلاعب وقد بلغني أنه قد فشا لك ولأهل بيتك هيئة في لباسك ومطعمك ومركبك ليس للمسلمين مثلها، فإياك يا عبدالله أن تكون بمنزلة البهيمة مرت بوادٍ خصيب فلم يكن لها هم إلّا السمن وإنما حتفها في السمن، واعلم أن العامل إذا زاغ زاغت رعيته، وأشقى الناس من شقي الناس به والسلام[٦] فلمّا لم يرتدع عزله عن البصرة وقاسمه أمواله[٧] كما عزل أبا هريرة عن البحرين وقاسمه أمواله، ولمّا أبى أعطاء فضل ماله ضربه عمر بالدرة حتى أدمى وجهه[٨] ويظهر أنه كان يمنع عماله من التجارة ويصادر أموالهم المتأتية عن ذلك[٩] كما يظهر أن عدد المتلاعبين بالأموال لم يكن يستهان به، فقد أرسل إليه أبو المختار

يزيد بن قيس بن الصعق قصيدة أخبره فيها عن تلاعب عمال الأحواز وغيرهم بالأموال[١٠]، فكان أن قاسم عمر هؤلاء الذين ذكرهم أبو المختار شطر أموالهم حتى أخذ نعلاً وترك نعلاً، وكان فيهم أبو بكرة، فقال: إني لم آل لك شيئاً، فقال له: أخوك على بيت المال وعشور الأبلة وهو يعطيك المال تتجر به فأخذ منه عشرة آلاف، ويقال: قاسمه شطر ماله، وقال الحجاج الذي ذكره الحجاج بن عتبة الثقفي وكان على الفرات وجزء بن معاوية عم الأحنف كان على سرق وبشر بن المحتفز على جند يسابور، والنافعان نفيع أبو بكرة ونافع ابن كلدة أخوه، وابن غلاب خالد بن الحرث من بني دهمان كان على بيت المال بأصبهان وعاصم بن قيس بن الصلت السلمي كان على المناذر والذي في السوق سمرة بن جندب على سوق الأحواز، والنعمان بن عدي بن نضلة بن عبد العزى بن حرثان أحد بني عدي بن كعب بن لؤي كان على كور دجلة... وصهر بني غزوان مجاشع بن مسعود السلمي كانت عنده بنت عتبة بن غزوان وكان على أرض البصرة وصدقاتها: وشبل بن معبد البجلي ثم الأحمسي كان على قبض المغانم وابن محرش أبو مريم كان على رام هرمز[١١].

ويتضح أنه كانت هنالك إمكانية للخديعة في كسب الأموال[١٢] وأن التلاعب كان يمكن أن يتم عن طريق عدم تقديم معلومات دقيقة عن المغانم نظراً لقلة من يعرف الكتابة والحساب[١٣] كما كان بعض الولاة يتسترون على بعضهم في التلاعب عندما تستر معاوية بن أبي سفيان على عمرو بن العاص حين حضرا أمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه[١٤] وأن ولاة آخرين كانوا يتظاهرون بالتقوى والخشونة لخداع عمر، كما فعل الربيع بن زياد الحارثي[١٥] وعمرو بن العاص الذي أكل ثريداً مع عمر وعلّق على ذلك فيما بعد: والله لقد علم أني بما قدمت به من مصر لغني عن

الثريد الذي ناولني إياه ولكنه أراد أن يختبرني فلو لو أقبلها للقيت منه شرًّا[١٦].

ورغم أن عمر كان شديداً في محاسبته عماله[١٧] وأنه قد عدّ نفسه المسؤول عن سلوكهم «أيما عامل لي ظلم أحداً فبلغني مظلمته فلم أغيرها فأنا ظلمته»[١٨] وأنه سعى لمنعهم من ابتزاز المال والاختلاس فكان أن عيّن مسؤولاً عن الغنائم والخراج استقلا عن العمل، فأن الواقع العملي منح بعض العمال فرصاً جيدة للإثراء فكان بإمكانهم التصرف في أموال التجهيزات العسكرية ووضعها في مصلحتهم الخاصة كما كانوا مسؤولين عن بيع الغنائم التي يمكن أن يحدث تواطؤ فيها كما أتيحت لهم فرصة الحصول على هدايا إضافة إلى الاشتغال بالتجارة وبيع المواد العينية الخاصة بالدولة[١٩].

● عمر وتيار الزهد: ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

في بداية الدعوة كان الإسلام قد تضمن دعوة تنسكية زاهدة، وإذا كنّا قد بدأنا نشعر ببروز تيار آخر بين صفوف المسلمين لا يرى بأساً في أن تظهر نعمة الله على عبده، فإن تيار الزهد في هذه الفترة كان يناظر التيار الآخر، ويمكن أن يدرج عمر بن الخطاب ﷺ في صف تيار الزهد المشبع بروح العدالة الاجتماعية، فقد سأل عمر سلمان: أملك أنا أم خليفة؟ فقال له سلمان: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقّه، فأنت ملك غير خليفة[٢٠].

فكان عمر يخاف من الثروة ويعدها أساس الشرور الاجتماعية[٢١]، كما كان حساساً جداً في التعامل مع أموال المسلمين[٢٢] ورأى أن يؤدي المال إلى أصحابه «كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى: أما بعد، فأعلم يوماً من السنة لا يبقى في بيت المال درهم حتى يكتسح حتى يعلم الله أني

قد أديت إلى كل ذي حق حقه»[٢٣] ويتجسد زهده في تبيان ما أحل له من أموال المسلمين «قام رجل إلى عمر بن الخطاب، فقال: ما يحل لك من هذا المال؟ فقال: ما أصلحني وأصلح عيالي بالمعروف، حلة الشتاء وحلة الصيف، وحلة عمر للحج والعمرة، ودابة في حوائجه وجهاده»[٢٤] وهذا الفهم يفسّر لنا تشدده على نفسه، إذ قال باكياً بعد أن سألوه أن يوسع على نفسه: أرأيت لو أن ثلاثة اصطحبوا فتقدم أحدهم في طريق والثاني بعده ثم خالفهم الثالث في الطريق أكان يدركهم؟ فقلت: لا. قال: فقد تقدم رسول الله ﷺ ولم يصب من شهوات الدنيا شيئاً، وأبو بكر ﷺ كذلك، فلو اشتغل عمر بقضاء الشهوات في الدنيا، متى يدركه[٢٥]؟ أي أن الوقوف ضد الترف طبيعة فيه منسجمة مع تيار الزهد، ولذا نجده شديداً عند تفشي مظاهر الترف «اتخذ سعد بن أبي وقاص باباً مبوباً من خشب وخصّ على قصره خصاً من قصب، فبعث عمر بن الخطاب ﷺ محمد بن مسلمة الأنصاري حتى أحرق الباب والخص»[٢٦] وكتب عمر بن الخطاب ﷺ إلى عتبة بن فرقد الذي أرسل إليه الخبيص ليأكله: «يا ابن أم عتبة إنك لتأكل الخبيص من غير كدك ولا كد أبيك»[٢٧] ومقابل ذلك كان يفرح عندما يجد من استعمله أميناً وقد زهد في المال وفارق الخيانة، إذ أنه استقبل حذيفة بن اليمان عامله إلى المدائن، ولما رآه قد جاء دونما أموال وبهيئة بسيطة اعتنقه وقال: «أنت أخي وأنا أخوك، أنت أخي وأنا أخوك»[٢٨].

ويندرج في خط الزهد مع عمر وحذيفة سلمان أيضاً[٢٩] كما يشاركهم موقف الزهد أبو ذر الغفاري[٣٠] وعمّار بن ياسر الذي كان يعدّ الثروة من أسس الشرور الاجتماعية، ذلك: .. أن رجلاً من أهل الكوفة وشى بعمار رحمه الله تعالى إلى عمر ابن الخطاب ﷺ فقال له عمار: إن كنت كاذباً فأكثر الله مالك وولدك وجعلك موطئ العقبين[٣١] وأبو عبيدة

عامر بن الجراح وكان عامله - المقصود عمر بن الخطاب ﷺ - على الشام أبا عبيدة بن الجراح، وكان يظهر للناس وعليه الصوف الجافي فعذل على ذلك، وقيل له: إنك بالشام ووالي أمير المؤمنين وحولنا الأعداء، فغيّر من زيّك، وأصلح من شارتك، فقال: ما كنت بالذي أترك ما كنت عليه في عصر رسول الله ﷺ[٣٢]، ومات وهو يجاهد تاركاً في بيته سلاحه وجلد شاة وجرة للماء[٣٣]، ولذا استطاع عمر بشدته ورقابته الصارمة أن يوقف قليلاً التيار الفردي الآخذ بالنعمة حديثاً ولكنه لم يستطع إلغاءه[٣٤] وفي مقابل ذلك انحاز لتيار الزهد وشجعه، وكان لأصحاب هذا التيار في الفترة اللاحقة دورهم البارز في الصراع السياسي والاجتماعي والاقتصادي مع ممثلي التيار الأول.

● منع قريش من الهجرة إلى الأمصار: ●●●●●●●●●●●●●●●

أدرك عمر بن الخطاب ﷺ أن كثيراً من رجال قريش يتطلعون إلى مغادرة المدينة والتوجه إلى الأمصار للاستفادة من الظروف الاقتصادية الجديدة، فرأى أن يحول دون ذلك، ولذا فقد ضيّق على قريش أنفاسها، ولم ينل أحد معه من الدنيا شيئاً إعظاماً له وإجلالاً، وتأسياً به واقتداءً[٣٥] لا بل أنه فرض على قريش ما يشبه الإقامة الإجبارية في الحجاز، كان عمر بن الخطاب ﷺ قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج في البلدان إلّا بإذن وأجل، فشكوه فبلغه، فقام فقال: «ألا أني قد سننت الإسلام سن البعير، يبدأ فيكون جذعاً ثم ثنيا ثم رباعياً ثم سديساً ثم بازلاً، ألا فهل ينتظر بالبازل إلّا النقصان: ألا فإن الإسلام قد بزل ألا وإن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده: ألا فأما وابن الخطاب حي فلا أني قائم دون شعب الحرة، آخذ بحلاقيم قريش وحجزها أن يتهافتوا في النار»[٣٦] وعندما كان رجال قريش يريدون الخروج باسم الجهاد كان يجيبهم بأنهم قد جاهدوا بما فيه الكفاية

مع الرسول ﷺ واستأذن قوم من قريش عمر في الخروج للجهاد فقال: قد تقدم لكم مع رسول الله ﷺ[٣٧] وحين اعترض عبد الرحمن بن عوف أجابه بقسوة، قال: عبد الرحمن بن عوف فقلت: نعم يا أمير المؤمنين ولم تمنعنا من الجهاد؟ فقال لئن أسكت عنك فلا أجيبك خير لك من أن أجيبك[٣٨] وكان يقول للمهاجرين من أهل مكة «قد كان في غزوك مع رسول الله ﷺ ما يبلغك، وخير لك من الغزو اليوم ألا ترى الدنيا ولا تراك[٣٩]، وكان لهذا الموقف المتشدد من قريش أن كرهته وملت منه حتى وصل الأمر به إلى الالتجاء إلى الله كي يخلصه من إلحاحهم اللهم ملوني ومللتهم، وأحسست من نفسي وأحسوا مني، ولا أدري بأيّنا يكون الكون، وقد أعلم أن لهم قبيلاً منهم، فأقبضني إليك»[٤٠] ونحن نجده لا يتوقف عن مصادرة بعض أموال رجال قريش الذين يستغلون مناصبهم للإثراء كما حصل عندما صادر ثلاثين ألفاً تعود لعتبة بن أبي سفيان عامله على الطائف[٤١] وكما حصل مع أبي سفيان إذ سجنه عمر رضي الله عنه لتلاعبه بأموال أرسلها معاوية معه من الشام إلى المدينة ولم يطلق سراحه إلّا حين أدّاها[٤٢]، كما أنه كان يعنف أبا سفيان ويحول دون تميزه عن الآخرين واستغلاله أموال المسلمين[٤٣] كما أنه لم يتساهل حتى مع نساء كبار رجال قريش في مال المسلمين، فقد أقرض هند ابنة عتبة أربعة آلاف من بيت المال للتجارة فخرجت إلى بلاد كلب تاجرة واشترت وباعت ثم عادت إلى المدينة وشكت إلى عمر سوء الحال، فقال لها عمر: لو كان مالي لتركته لك، ولكنه مال المسلمين، وهذه مشورة لم يغب عنها أبو سفيان، فبعث إليه فحبسه حتى أوفته[٤٤] وفي مقابل ذلك كان عمر رؤوفاً بفقراء الأمة[٤٥] وقد فكّر في عام الرمادة أن يسكّن الضعفاء في دور الأغنياء «أن عمر قال: لو لم أجد للناس من المال ما يسعهم إلّا أن أدخل على كل أهل بيت عدتهم فيقاسمونهم أنصاف بطونهم حتى يأتي الله بحيا فعلت،

فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم[٤٦] وأنه قال: لو لم يرفعه الله لجعلت مع كل أهل بيت مثلهم[٤٧] وقد تجسد موقفه الاجتماعي في تفضيله ضعفاء المسلمينى على سادة قريش، حضر باب عمر بن الخطاب ﷺ سهيل بن عمر والحارث بن هشام وأبو سفيان بن حرب ونفر من قريش من تلك الرؤوس، وصهيب وبلال وتلك الموالي شهدوا بدراً فخرج إذن عمر فأذن لهم وترك هؤلاء فقال أبو سفيان: لم أرَ كاليوم قط يأذن لهؤلاء العبيد ويتركنا على بابه ولا يلتفت إلينا[٤٨] ويقال أنه قال: لا خير في مكان يكون فيه بلال شريفاً[٤٩].

إنَّ ما سبق يجعل الرأي الذي يرى بأن عمر قد مثّل الوسط واستفاد اليمين منه، رأياً غير دقيق لأن العكس هو الصحيح كما بيّنا، أما الرأي الذي يذهب إلى أنه أضيفت سمات مثالية على حكم عمر من خلال أهل السنة، فهو أيضاً لا يستقيم مع ما أوردناه من نصوص تؤكد زهده وعدالته، كما أن مؤرخينا باختلاف مذاهبهم قد أجمعوا على التزامه المبدئي، والأهم من هذا أن الروايات التي وردت عند الطبري وابن سعد وابن حنبل وغيرهم مستقاة من رواة يختلف بعضهم عن بعض والكل قد أكد عدالة عمر[٥٠].

● التطور الذي حصل بشان أموال النبي ﷺ: ●●●●●●●●●

كان للنبي ﷺ بعض الأموال العقارية التي كان يضعها في مصلحة الأمة ولمساعدة الضعفاء وأمور الجهاد، كما كان يخرج منها قوت أهله، ويظهر أن هذه الأموال قد أعيدت إلى بيت المال وأصبحت ملك الأمة، وكان لرسول (ﷺ) ما أفاءه إليه من المشركين مما لم يوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب، لأنه أتاه (ﷺ) عفواً بلا قتال أحد من المسلمين عليه ولا يجشمهم سفراً إليه وهي فدك، وأموال بني النضير. ومما كان (ﷺ) يصطفيه من كل

غنيمة يغنمها المسلمون قبل القسمة من عبد أو أمة أو قوس وسهمه ﷺ من أخماس الغنائم، ثم لمّا قبض ﷺ ذهب ذلك كله بذهابه[٥١] ويظهر أنه قد حصل اختلاف بشأن سهم النبي ﷺ وسهم قرابته من الخمس واستقر القرار على أن يكونا في مال المسلمين (اختلف الناس بعد وفاة رسول الله ﷺ في هذين السهمين: سهم الرسول (ﷺ)، وسهم ذوي القربى، فقال قوم: سهم ذوي القربى لقرابة الرسول (ﷺ)، وقالت طائفة: سهم ذوي القربى لقرابة الخليفة من بعده. فأجمعوا على أن يجعلوا هذين السهمين في الكراع والسلاح[٥٢] وهذا الإجراء يشير إلى ان الخليفة لم يأخذ دور النبي اقتصادياً بالمال وأنه قد حيل بين أقارب الخليفة وبين التصرف بالمال على مستوى المبدأ، ويظهر أنه قد حدثت مطالبة من قبل نساء النبي ﷺ بإرثهنّ من سهم الرسول بخيبر وفدك إذ سألن أبا بكر ذلك رضي الله عنه ذلك قالت لهنّ عائشة: أما تتقين الله؟ أما سمعتنّ رسول الله ﷺ يقول: لا نورث ما تركناه صدقة. إنما هذا المال لآل محمد لنائبتهم وضيفهم فإذا مت فهو إلى والي الأمر بعدي، قال فأمسكنّ[٥٣].

ويظهر أن عمر قد قسّم أسهم خيبر، إذ قال: فمن كان له بهما مال فليخرج فأنا خارج فقاسم ما كان بها من ألأموال[٥٤] وأنه قد خيّر نساء النبي ﷺ بين أن يقطع لهنّ من الأرض أو يضمن لهنّ المائة وسق كل عام. فاختلفن عليه فمنهنّ من اختار أن يقطع لهنّ، ومنهنّ من اختار الأوسق[٥٥]، وقد خلى بين طعمة زينب بنت جحش وورثتها وسمح لهم بأن يبيعوا منها أو يهبوا، أي أنه أقرّ لهم بحق التصرف بالطعمة من خيبر[٥٦].

● التطور الاقتصادي وازدياد عدد سكان المدينة: ●●●●●●●●

لم يقتصر ازدياد عدد السكان على الأمصار فحسب، وإنما تعداه إلى

المدينة، وقد أشار أكثر من مؤرخ إلى هذه الزيادة، فلما استخلف عمر ﷺ وكثر الناس وسع المسجد واشترى دوراً هدمها وزادها عليه[٥٧] وخلق ازدياد السكان بعض الأزمات في مراعي المدينة، فقد اتخذ عبدالله بن أبي ربيعة أفراساً بالمدينة، فمنعه عمر بن الخطاب ﷺ، فكلموه في أن يأذن له، قال: لا أذن له، إلّا أن يجيء بعلفها من غير المدينة، فارتبط أفراساً، وكان يحمل إليها علفاً من أرض له باليمن[٥٨] كما خلقت هذه الزيادة كثيراً من المشاكل فأوجد عمر سجناً بمكة لمعالجة المشاكل الناجمة[٥٩] كما قام بأكثر من إحصاء لسكان المدينة وخاصة في عام الرمادة، وقام بإرجاع الأعراب إلى أماكنهم بعد انتهاء الأزمة[٦٠] قائلاً لهم: الحقوا ببلادكم[٦١] وكان يستاء عندما يجد العنصر غير العربي يسيطر على اقتصاد سوق المدينة «ورد أن عمر بن الخطاب ﷺ دخل السوق في خلافته فلم يمر فيه في الغالب إلّا النبط فاغتم لذلك فلما أن اجتمع الناس أخبرهم بذلك وعدّ لهم في ترك السوق، فقالوا إنّ الله أغنانا عن السوق بما فتح به علينا، فقال ﷺ: والله لئن فعلتم ليحتاج رجالكم إلى رجالهم ونساؤكم إلى نسائهم[٦٢]، لا بل أنه منع الأعاجم الحالمين من دخول المدينة: كان عمر لا يأذن لصبي قد احتلم في دخول المدينة حتى كتب له المغيرة بن شعبة وهو على الكوفة يذكر له غلاماً عنده ويستأذنه أن يدخله المدينة ويقول: أن عنده أعمالاً كثيرة فيها منافع للناس أنه حداد نقاش نجار فكتب إليه عمر ﷺ فأذن له أن يرسل به إلى المدينة[٦٣] وعندما اغتيل عمر ﷺ من قبل هذا الغلام المدعو أبو لؤلؤة همس عمر معاتباً ومحذراً.. ألم أقل لكم لا تجلبوا علينا من العلوج أحداً فغلبتموني[٦٤].

إنّ ازدياد عدد سكان المدينة ودخول العنصر الأجنبي إليها بحكم جاذبيتها الاقتصادية قد أسهم في تغيير الخارطة البشرية وجلب معه كثيراً من المشاكل التي تفاقمت في الفترة اللاحقة وفي زمن عثمان ﷺ بالذات.

• المصادر والمراجع •••••••••••••••••••••••

■ ١ - **ابن الأثير**، عز الدين بن الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (ت ٦٣٠هـ). الكامل في التاريخ، دار صادر، ١٢ ج، بيروت ١٩٦٥-١٩٦٦م.

■ ٢ - **الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبدالله بن** أحمد (ت ٢٢٣هـ). أخبار مكة، دار الثقافة، ط ٢، مكة المكرمة، ١٩٦٥م.

■ ٣ - **البلاذري، أحمد بن يحيى** (ت ٢٧٩هـ). فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م.

■ ٤ - **الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر** (ت ٢٥٥هـ). المحاسن والأضداد، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت ١٩٦٩م.

■ ٥ - **ابن حنبل، أبو عبدالله احمد محمد الشيباني** (ت ٢٤١هـ). كتاب الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م.

■ ٦ - **الدينوري، أبو حنيفة، أحمد بن داود** (ت ٢٨٢هـ). الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط ١، القاهرة ١٩٦٠.

■ ٧ - **الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان** (ت ٧٤٨هـ). دول الإسلام، تحقيق: فهيم محمد شلتوت وزميله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢ ج، القاهرة ١٩٧٤.

■ ٨ - **ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي** (ت ٢٣٠هـ). كتاب الطبقات الكبير، تصحيح: إدوارد سخو، ليدن ١٣٢١-١٣٤٧هـ.

■ ٩- **ابن سلام، أبو عبيد القاسم** (ت ٢٢٤هـ). الأموال، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٥٣هـ.

■ ١٠ - **السمهودي، أبو الحسن بن عبدالله** (ت ٩١١هـ). وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، مطبعة الآداب والمؤيد، ٢ج، القاهرة ١٣٢٦هـ.

■ ١١ - **الشيباني، محمد بن الحسن** (ت ١٨٩هـ). الاكتساب في الرزق المستطاب، تلخيص: محمد بن سماعة، تحقيق: محمود عرنوس، مطبعة الأنوار، ط ١، القاهرة ١٩٣٨م.

■ ١٢ - **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير** (ت ٣١٠هـ). تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ١٠ ج، القاهرة ١٩٦٢م.

■ ١٣ - **ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد** (ت ٤٦٣هـ). الاستيعاب في معرفة الأصحاب، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بلا.

■ ١٤- **ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله** (ت ٢٤٢هـ). فتوح مصر وأخبارها، طبعة ليدن ١٩٢٠م.

■ ١٥ - **ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي** (ت ٣٢٨هـ). العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وزميلاه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٧ ج، القاهرة ١٩٦٥م.

■ ١٦ - **ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم** (ت ٢٧٦هـ). - عيون أخبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٦٠م. - الإمامة والسياسة، منسوب إليه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ٢ ج، القاهرة ١٩٣٧.

■ ١٧ - **قدامة بن جعفر (ت ٣١٠هـ)**. الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق: د. محمد حسين الزبيدي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨١م.

■ ١٨ - **الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي** (ت٤٥٠هـ). الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م.

■ ١٩ - **مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)**. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ٥ ج، بيروت بلا.

■ ٢٠ - **المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٥هـ)**. الكامل، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، مكتبة نهضة مصر، ٤ج، القاهرة ١٩٥٦م.

■ ٢١ - **المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٥هـ)**. مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: يوسف أسعد داغر، دار الأندلس، ٢ ج، ط ٢، بيروت ١٩٧٣م.

■ ٢٢ - **الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ)**. المغازي، تحقيق: د. مارسدن جونس، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٣ج، بيروت، بلا.

■ ٢٣ - **أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ)**. الخراج، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩م.

■ ٢٤ - **اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب (ت ٢٨٤هـ)**. تاريخ اليعقوبي، المكتبة الحيدرية، ط ٤، النجف ١٩٧٤م.

■ ٢٥ - **أدونيس، علي أحمد سعيد**. الثابت والمتحول، دار العودة، ط ١، بيروت ١٩٧٤م.

■ ٢٦ - **صالح، أحمد عباس**. اليمين واليسار في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، بيروت ١٩٧٣م.

■ ٢٧ - **رودنسون، مكسيم**. الإسلام والرأسمالية، ترجمة: نزيه الحكيم، دار الطليعة، ط ٢، بيروت ١٩٧٤م.

■ ٢٨ - **العلي، صالح أحمد**. التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في

البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، ط ٢، بيروت ١٩٦٩م.

■ ٢٩ - **عمارة، محمد**. الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنسر، ط١، بيروت ١٩٧٧م.

■ ٣٠ - **الكتاني، عبد الحي**. التراتيب الإدارية، دار إحياء التراث العربي، ٢ ج، بيروت، بلا.

■ ٣١ - ماسنيون، **لويس**. خطط الكوفة، ترجمة: تقي محمد المصعبي، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، جمعية المنتدى للنشر، النجف ١٩٧٩م.

● **هوامش البحث:**

(١) لح، اليمين واليسار في الإسلام، ص ٥٩.

(٢) مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ص ٧٧-٧٨.

(٣) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٢٠.

(٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٥) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ١، ص ٤٤. ابن سلام، الأموال، ص ٢٦٩.

(٦) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ١، ص ١١.

(٧) ابن عبد ربه، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٥.

(٨) ابن عبد ربه، المصدر السابق، ص ٤٥. ابن سلام، الأموال، ص ٢٦٩.

(٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٢٢٠. ابن عبد ربه، المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٠) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٧٧.

(١١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٧٧-٣٧٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

(١٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ١، ص ١٧.

(١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥. المبرد، الكامل، ج ١، ص ١٥٤.

(١٦) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٧٩.

(١٧) أبو يوسف، الخراج، ص ١١٦.

(١٨) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج ٣، ق ١، ص ٢٢٠.

(١٩) للتوسع في معرفة إمكانية الولاة وكبار القادة في الحصول على الثروات، يراجع كتاب: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، د. صالح العلي، الصفحات ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥.

(٢٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٢١١.

(٢١) ابن حنبل، كتاب الزهد، ص ١١٤-١١٥.

(٢٢) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج ٣، ق ١، ص ٢٦٠.

(٢٣) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٣، ق ١، ص ٢١٨.

(٢٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٦١٦.

(٢٥) الشيباني، الإكتساب في الرزق المستطاب، ص ٦٥.

(٢٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٢٧. الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٢٤.

(٢٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٢٨) ابن حنبل، كتاب الزهد، ص ١٨١. ماسينيون، خطط الكوفة، ص ٨١.
(٢٩) ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ١، ص ٦٣٥.
(٣٠) ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٥-٢٥٦.
(٣١) ابن حنبل، كتاب الوهد، ص ١١٩.
(٣٢) المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ص ٢.
(٣٣) الذهبي، دول الإسلام، ج ١، ص ١٥.
(٣٤) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٥. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٥٠١.
(٣٥) ابن قتيبة، الأمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٧.
وقد أحصى د. محمد عمارة حصة قريش وبني أمية من الولايات في زمن عمر فقال فمن بين إحدى عشرة ولاية لم يكن لأمية سوى ولاية واحدة، ولم يكن لقريش سوى ثلاث ولايات، ولم يكن لعدي، فرع عمر، ولاية واحدة من هذه الولايات. الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، ص ١٩٦.
(٣٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٣٩٦-٣٩٧.
(٣٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٦.
(٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٦.
(٣٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٣٩٧.
(٤٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١١٤.
(٤١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ١، ص ٥٠.
(٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩.
(٤٣) الأزرقي، أخبار مكة، ج ٢، ص ١٦٥، ٢٣٦.
(٤٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٢٢١.
(٤٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٢٩.
(٤٦) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج ٣، ق ١، ص ٢٢٨.
(٤٧) المصدر نفسه، ج ٣، ق ١، ص ٢٢٨.
(٤٨) ابن حنبل، كتاب الزهد، ص ١١٣-١١٤.
(٤٩) الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص ٩٣.
(٥٠) من الآراء الغريبة الأخرى بشأن عمر ما يراه أدونيس في (الثابت والمتحول) بأن عمر كان مؤسساً للأصول، أي أنه كان إتباعياً ولم يكن مع التحول، ص ٤١. والواقع يخالف ذلك فقد كان موقف عمر جريئاً بشأن ملكية الأراضي =

= المحررة.، وكان جريئاً في إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم، وفي ضرب العشور إضافة إلى تخميسه السلب وغير ذلك من الأفعال التي تؤكد قدرته على الإجتهاد ومسايرة التطورات الجديدة.

(٥١) قدامة بن جعفر، الخراج وصنعة الكتابة، ص ٢٠٥.

(٥٢) أبو يوسف، الخراج، ص ٢١. ابن سلام، الأموال، ص ٣٣٢.

(٥٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥٣.

(٥٤) أبو يوسف، الخراج، ص ٨٩.

(٥٥) الواقدي، المغازي، ج ٢، ص ٧١٧، ج ٣، ص ١١٨٦.

(٥٦) المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٩٨.

(٥٧) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٦٢. المسعودي، وفاء الوفا، ج ١، ص ٣٤١. ابن سعد، الطبقات الكبير، ج ٣، ص ٢٠٣.

(٥٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٢١٤.

(٥٩) الكتاني، التراتيب الإدارية، ج ١، ص ٢٩٨.

(٦٠) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج ٣، ق ١، ص ٢٢٩.

(٦١) المصدر نفسه، ج ٣، ق ١، ص ٢٣٢.

(٦٢) الكتاني، التراتيب الإدارية، ج ٢، ص ٢٠.

(٦٣) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج٣، ق ١، ص ٢٥٠. المسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص ٣٢٠.

(٦٤) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٣، ق ١، ص ٢٥٣.

التفسير الاقتصادي للتاريخ

- معالم نظرية وتطبيقية في الفكر العربي -

ينسب التفسير الاقتصادي للتاريخ بالدرجة الأساس إلى النظرية الماركسية وعلى وجه التخصيص إلى ما يعرف بالمادية التاريخية بيد أن هذا لا يعني عدم وجود جذور تاريخية في هذا المجال، أكدت في محاولات معينة أفراد أهمية ودلالة للعوامل المادية والاقتصادية وارتباط ذلك بالجانب الاجتماعي، إذ - تبلورت البدايات الأولى للأفكار المتعلقة بالمشكلة الاجتماعية في كتابات مجموعة من الدعاة الذين تألفت منهم ثلاث مدارس رئيسية تحمل كل منها اسم مؤسسها وهي مدرسة سان سيمون ومدرسة فورييه في فرنسا ومدرسة أوين في إنكلترا[1]. والحق أن التفسير المادي بوجه عام والاقتصادي بوجه خاص وتطبيقه على الأحداث التاريخية لدى مفكري القرن الثامن عشر والتاسع عشر قد شاع، سيما أثر التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي أحدثتها - الثورة الصناعية في المجتمعات الأوروبية، وما نتج عنها من تطور في استخدام الآلة والتقنية، وإحلالها محل الأيدي العاملة اليدوية - ثم تحول الثروة تدريجياً إلى أيدي قلة من الصناعيين والرأسماليين التي رافقها التوسع في الأيدي العاملة الرخيصة واستغلالها. والبطالة والفقر والأجور الرخيصة، مما أدى إلى تفاقم البؤس والتدهور في أوضاع العاملين الصحية

والمعيشية، وهذا ما دفع كثيراً من المصلحين والمفكرين السياسيين والاجتماعيين، وعلماء الاجتماع والاقتصاد والتاريخ إلى التنبيه لأثر العامل الاقتصادي في مجرى الأحداث التاريخية[٢].

ولا شك أن الماركسية في تفسيرها المادي للتاريخ لم تكن بمعزل عن المدارس السابقة، لا بل لن نكون مغالين إذا قلنا بأنها ورثت العديد من الأفكار الاقتصادية وتفسيرها عندما ارتكزت على منجزات الماديين الفرنسيين والإشتراكيين الطوباويين وأخذت عن الاقتصاد السياسي الإنكليزي إضافة إلى استفادتها من الفلسفة الألمانية في جانبها المادي ولعل انطلاق ماركس في تفسيره لحركة التاريخ يأتي من عصره ابتداء، فقد كان هدف ماركس هو بيان تناقض النظام الرأسمالي السائد في عصره ومن ثم تهافته وحتمية انهياره ثم التبشير بالشيوعية أو المجتمع اللاطبقي، فليست النظرية دراسة موضوعية للأنظمة الاجتماعية في تطورها خلال عصور التاريخ من أجل التعرف على أسباب قيام هذه الأنظمة وعوامل انحلالها، وإنما تدور حول تحليل الرأسمالية في الحاضر والتنبؤ بالشيوعية في المستقبل وفي ضوء هذين يفسر الماضي منذ أقدم عصوره بل تفسر المجتمعات البدائية وأصل الأسرة ونشأة الملكية[٣]. وفي هذا السياق يذهب دعاة المادية التاريخية إلى أن الناس يصنعون تاريخهم بمسعاهم إلى تلبية حاجاتهم، وبديهي أن الطبيعة هي التي تعين في الأصل هذه الحاجات، لكن هذه الأخيرة لا تلبث أن يطرأ عليها تبدل ملموس من الناحية الكمية ومن الناحية النوعية على حد سواء بفعل خواص الوسط الاصطناعي، وتشرط القوى الإنتاجية التي يمتلكها البشر علاقاتهم الاجتماعية كافة، وحالة القوى الإنتاجية هي التي تحدد في البدء العلاقات التي يعقد الناس أواصرها فيما بينهم في عملية الإنتاج الاجتماعية، أقصد العلاقات الاقتصادية. وهذه العلاقات تخلق بطبيعة

الحال مصالح معينة تجد تعبيرها في القانون.. ويتسبب تطور القوى الإنتاجية في انقسام المجتمع إلى طبقات لا تتباين مصالحها فحسب بل تتناقض في كثير من الأحوال تناقضاً جوهرياً، ويتولد عن هذا التناقض في المصالح منازعات بين الطبقات الاجتماعية، صراع هذه الطبقات. ويفضي هذا الصراع إلى استبدال العشيرة بالدولة، ورسالة هذه هي الحفاظ على المصالح السائدة وأخيراً في هذه العلاقات الاجتماعية المشروطة بحالة معينة للقوى الإنتاجية جذور الأخلاقية، أي الأخلاق اليومية التي يهتدي الناس بقواعدها في الحياة الجارية. إن الحقوق والنظام السياسي والأخلاق لدى شعب من الشعوب مشروطة إذن بصورة مباشرة وغير متوسطة بالعلاقات الاقتصادية الخاصة بهذا الشعب، كذلك فأن هذه العلاقات الاقتصادية هي التي تشرط وإن بصورة غير مباشرة وغير متوسطة، جميع إبداعات الفكر والخيال، الفن، العلم(٤).. وتذهب المادية التاريخية إلى أن الناس في الإنتاج المادي لمعيشتهم ووجودهم يدخلون في علاقات محددة ضرورية مستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج تطابق درجة تطور معينة لقواهم المنتجة المادية. إن مجمل علاقات الإنتاج هذه تشكل بنية المجتمع الاقتصادية، والأساس الملموس الذي يقوم عليه بناء فوقي حقوقي وسياسي، وتطابقه أشكال من الوعي الاجتماعي معينة، إن نمط إنتاج الحياة المادية يحكم شروط عملية تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والذهنية عامة، وليس وعي الناس هو الذي يحدد كائنهم، بل العكس، فكائنهم هو الذي يحدد وعيهم، وعند مرحلة معينة من تطور القوى المنتجة للمجتمع، تدخل هذه القوى في تناقض مع علاقات الإنتاج القائمة، أو مع علاقات الملكية - وليس ذلك سوى التعبير الحقوقي عن ذلك - التي كانت قد تطورت ضمنها حتى ذلك الحين، وبعد أن كانت أشكالاً لتطور القوى المنتجة فأنها تصبح عوائق عند تطورها. حينئذ ينفتح

عهد من الثورة الاجتماعية، إن التغير في القاعدة الاقتصادية يحدث انقلاباً أساسياً بهذا الحد أو ذاك من السرعة، في مجمل البناء الفوقي الهائل الضخامة[٥] بعبارات أخرى فأن أسلوب الإنتاج السائد في المجتمع هو القاعدة أو الأساس الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي بأكمله لأن كل أسلوب من أساليب الإنتاج يقابله بالضرورة تنظيم معين للناس في عملهم، وعلى أساسه تتحدد للفئة التي تملك وسائل الإنتاج وكذلك العلاقات التي تقوم نتيجة لهذا التنظيم سواء في مجال الإنتاج ذاته أو في مجال التوزيع، ويطلق ماركس على هذا التنظيم وما ينطوي عليه من علاقات اسم علاقات الإنتاج.. وفي كل مجتمع يسود فيه نظام الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج لا بد أن ينقسم إلى فريقين رئيسيين (طبقتين) فريق يملك هذه الأدوات وفريق في الطرف الآخر من علاقات الإنتاج، أي يعتمد على الفريق الأول في تحويل مجهوده - عمله - إلى طاقة منتجة باستخدام هذه الأدوات، ومن ثم لا بد أن تكون للفريق الأول السيطرة على الثاني، ولما كان هدف الفريق المسيطر هو الربح دون النظر إلى أي اعتبار آخر فأنه لا بد أن يعمد إلى استغلال الفريق الآخر.. ففي ظل الإقطاع مثلاً كان الأسلوب الإنتاجي السائد هو الزراعة، ومن ثم فأن أداة الإنتاج الرئيسية كانت الأرض، وفي ظل هذا النظام كان ملاك الأرض هم الطبقة المسيطرة التي تستغل الفلاحين (الأقنان أو رقيق الأرض) الذين يعملون بمجهودهم في الأرض، وبيدها أجهزة الدولة تستخدمها في فرض سيطرتها.. وعندما تغير أسلوب الإنتاج، وصار الأسلوب السائد هو (الصناعة الكبيرة) في ظل النظام الرأسمالي، صار ملاك رأس المال (الرأسماليون أو الطبقة البورجوازية) الذين يملكون المصانع والآلات هم الطبقة المسيطرة في المجتمع وتستخدم هذه الطبقة أجهزة الدولة، بعد أن انتزعتها بالقوة من يد طبقة ملاك الأرض، في

تحقيق أهدافها ضد العمال الصناعيين (البروليتاريا).. وهكذا فأن كل المجتمعات البشرية - وفقاً للمادية التاريخية - حتى الآن كانت تنطوي على هذا الانقسام إلى طبقتين، طبقة مستغلة تملك وسائل الإنتاج وتسيطر على الدولة بحكم قوتها الاقتصادية، وطبقة مستغلة لا تملك الإنتاج وتسيطر على الدولة بحكم قوتها الاقتصادية، وطبقة مستغلة لا تملك سوى مجهودها تبذله في حالة صراع دائم، وهذا الصراع هو القوة المحركة للتاريخ، فتاريخ كل المجتمعات التي وُجِدَتْ هو تاريخ الصراعات الطبقية[٦].

ورغم أن اتباع التصور المادي للتاريخ لا يعزون البتة دوراً جامعاً مانعاً إلى العامل الاقتصادي[٧]، وأن ماركس قد بين بصورة ملموسة في جميع تحليلاته للأوضاع السياسية، إن الكائن الاجتماعي هو أكثر من مجموع أوضاع اقتصادية، إن مختلف عناصر الوعي سواء أكانت خاطئة أو مشوشة أو صحيحة - تفعل في هذا الكائن الاجتماعي، ولما كان البشر كائنات وهبت وعياً فليس ثمة حد ثابت جامد بين الكائن الاجتماعي ووعي البشر[٨]، لا بل أن ماركس وانجلز كثيراً ما أنكرا أنهما يفهمان العلاقات والمتطابقات الاقتصادية بصفتها تفرض ذاتها بمثابة «الحكم والسلطة الأخيرين» وعلى أنهما محركا التاريخ الوحيدان، واعتبار كل حدث سياسي وكل فكر فلسفي أن يقصر مباشرة وعلى سبيل الحصر على عمليات تطور اقتصادية[٩] وإن ماركس نفسه قد قال في آخر لحظات حياته أنه ليس بين أبناء العصر من لقي مقتاً وافتراء عليه أكثر مما لقي[١٠] ورغم أن ماركس قد أشار صراحة إلى أسلوب الإنتاج الآسيوي، وعده مرحلة بين المشاعية ونظام الرق تتميز بنمط الملكية الشرقية غير القابلة للتقسيم[١١] وأن فكرة الأسلوب الآسيوي للإنتاج عند ماركس وانجلز ظهرت عام ١٨٥٣، ويشمل عدة مجتمعات مختلفة في أوضاعها

الاقتصادية والسياسية والمناخية والقومية والدينية عن مجتمعات الملكية الخاصة، ومن هذه المجتمعات التي يشملها أسلوب الإنتاج الآسيوي - على سبيل المثال - الوطن العربي والبلدان الآسيوية الأفريقية[١٢]، وقد عبر ماركس عن فهمه هذا بقوله: إن المفتاح الحقيقي للشرق (بما في ذلك سماء الشرق أي الدين) هو عدم الملكية الخاصة للأرض[١٣]. نقول رغم كل ذلك من دفع للبس الذي يفضي إلى التركيز على أحادية العامل الاقتصادي وتناول عينة واحدة في التفسير تنسحب على مجمل التاريخ البشري، فأن تعميم هذا النموذج (العينة الغربية) والتقيد به في الأوساط الماركسية كان حصيلة للدوغمائية وروح الجمود الفكري العقائدي التي برزت بوادرها بعد وفاة لينين بفترة وجيزة، إذ اتفق آنذاك على إدانة مفهوم «نمط أو أسلوب الإنتاج الآسيوي» الذي سبق وإن رأينا إشارة ماركس له واعترافه به[١٤]، وقد بلغ الموقف من إهمال مجتمعات ما قبل الرأسمالية في العالم غير الأوروبي الذروة في زمن ستالين، ومن المعروف أن ستالين قد شرح وجهة نظره في صيرورة تطور المجتعات وفقاً لأفكار ماركس ضمن كتابه الشهير **«المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية»** في العام ١٩٣٨، وفي هذا الكتاب وضع ستالين لائحة أو لوحة شاملة وإلزامية لمراحل التطور وفقاً لأنماط الإنتاج التي مر «ولا بد أن يمر» بها كل مجتمع بشري على الإطلاق واشتملت هذه اللوحة على ما يعرف بـ«المراحل الخمس للتطور»[١٥] ولعل هذا ما حدا ببعضهم إلى القول بأن الماركسية تؤمن بوجود نهاية للتاريخ وتمنح الطابع الديني الرسولي للنظرية، ليذهب إلى أنه يأخذ على ماركس كونه أسقط على مجموع تاريخ الإنسانية خصائص المرحلة الرأسمالية وحدها والتي تتجسد في تغلب العوامل والحاجيات، والقيم الاقتصادية والاكتشافات التقنية[١٦] وإذا أضفنا إلى ما سبق أن التفسير المادي للتاريخ يقوم بأقصاء وجب والغاء

النظريات الأخرى، ويتبنى فكرة الحتمية التاريخية، أدركنا فداحة أن يصل فكر ثوري إلى نظرية تاريخية في مراحل لاحقة، وهذا ما جرى للتفسير المادي للتاريخ الذي سلم بامتلاكه للحقيقة المطلقة وطرح «يوتوبياه» الخاصة في تحليل المجتمعات البشرية من خلال نظرية ذات إعمام وإطلاق، وذلك هو جوهر المأزق الذي وصل إليه التفسير المادي للتاريخ في عصرنا.

لقد رأينا فيما سبق، أن التفسير الاقتصادي للتاريخ يرتبط بشكل جلي بالمادية التاريخية، التي تعد وجهاً من وجهي الماركسية وأن الأخيرة هي وليدة فكر أوروبي غربي، ومن حقنا أن نتساءل: هل يمكن لنا أن نتلمس بذور وملامح تفكير اقتصادي إن لم نقل بدايات تفسير اقتصادي لتاريخ الأمة العربية في تراثنا العربي الإسلامي؟ وبالتالي هل يتوفر الفكر التاريخي العربي المعاصر. على تفسير مقنع ومقبول؟... ولعلنا لا نغالي إن سلمنا بأن تأريخنا يقدم لنا الكثير من الإضاءات في مجال الفكر الاقتصادي، فمن المعروف أن الحدث الاقتصادي عندما يصبح تأريخاً، يصبح مادة للمعرفة الاقتصادية ومن مجموعة الأحداث الاقتصادية يتشكل التاريخ الاقتصادي لأمة ما، فقد وقف أبو يوسف القاضي ومن خلال كتابه «الخراج» إزاء التاريخ الاقتصادي العربي - الإسلامي محللاً وناقداً وهو يعيش فترة كان مجتمعه يتشكل فيها بمواجهة أحداث كبيرة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والفكري فتمكن من صياغة نظام اقتصادي جديد وسياسة اقتصادية جديدة... وجاء فكره الاقتصادي تعبيراً عن وعي بالتاريخ الاقتصادي العربي الإسلامي، وكذلك تعبيراً عن وعي بالواقع انعكس هذا الوعي في معالجته الاقتصادية التي قدمها لعصره[١٧] بينما ذهب الشيباني في كتابه «الاكتساب في الرزق المستطاب» إلى أن كسب العيش واجب على كل مسلم كذلك كسب المعرفة، وإن كل أبطال الإسلام الأوائل

كانوا رجال أعمال أو كان لديهم مصادر أخرى للدخل المنتظم، وأن القرآن يحث على المعاش، ورأى أن التجارة عمل المؤمنين المبارك من قبل الله.. وعلى أي حال فأن ما يهمنا كثيراً هو، عبارات الشيباني التي يبرز فيها آراءه نظرياً. وبالطبع فأن هدف الإنسان الأخير في حياته هو أن يعبد الله، ولكن حتى تستطيع أن تعبد الله فأنك في حاجة إلى جسد قوي، وملابس وغير ذلك، وهذه الأشياء لا تكتسب قانونياً إلّا بالعمل... ويتكون أهم جزء من كتاب الشيباني من فصول تجيب عن التساؤل حول ما إذا كان للمسلم أن يعمل للحفاظ على جسمه وروحه معاً أم إذا ما كان إحراز الترف والرفاهية حقاً مشروعاً[١٨] ويلاحظ هنا أن كتب الخراج والأموال وفقه المعاملات، تهتم بشكل واضح بالجوانب النظرية والمثالية وإن كنا نتبين ارتباط ذلك في الكثير من الحالات بتطبيقات وإجراءات عملية، فهي تستجيب بشكل أو بآخر إلى جاذبية الواقع، ولعل الخطوة الأكثر تقدماً في مجال تقدم الرؤية الاقتصادية والتحليل المالي، يأتي من أعمال أخرى يحفل بها تراثنا، فثمة عناية في كتاب الدمشقي (**الإشارة إلى محاسن التجارة**) حيث عالج من جملة ما عالج مسألة تعيين الوكلاء والوسطاء التجاريين. وتحدث عن ضرورة حصول التجارة على معلومات عن أسعار السوق، وتسليم البضاعة، وخزنها، وعن الإدارة المالية والتجارية، وعن أصناف التجار الثلاثة: الخزان، والمجهز، والركاض، بينما عالج الجاحظ قبله في رسالته «التبصر بالتجارة»، أموراً اقتصادية ومالية مفيدة للعاملين في تجارة الذهب والفضة والأحجار الكريمة، والبخور والعطور، والنسيج والجلود وغير ذلك من الخارج[١٩] وهذان مثلان فحسب حيث نجد في مصادرنا معلومات اقتصادية ومالية وفيرة، تصلح مادة للتاريخ الاقتصادي وتفسير هذا التاريخ في نفس الوقت، فنحن إذا اتفقنا أن التاريخ الاقتصادي في

المقام الأول دراسة الأحداث ومعايير المؤسسات الاقتصادية المجردة على الصعيد التاريخي، يجب أن نفهم من هذا تلك المعايير المتعلقة بإنتاج السلع والخدمات وانتقالها وتقسيمها واستهلاكها عندما ترمي هذه الوظائف إلى إشباع حاجات المجتمع بفضل تضافر جهود أعضائه[٢٠] أمكن لنا أن نقف على خزين غني من المعلومات في هذا الشأن، ذلك أنه عندما يطل العصر الإسلامي الوسيط تكثر المصادر الزاخرة بالمعومات الاقتصادية الرسمية ولا سيما المالية، كإدارة الدخل الحكومي والمالية وطرق الإنفاق، كما أنها تعالج بالبحث أمور المكوس والضرائب والعائدات الجمركية والتجارة والصناعة.. ومعظم فروع التدوين والتاريخ العلمية والفنية في المنطقة لها علاقة متينة بالتاريخ الاقتصادي كالكتابات في المواضيع العسكرية والكيمياء وعلم الطبيعة والدين، وخاصة سير الأولياء والقديسين والشيع والبدع والجغرافيا وحتى فقه اللغة التاريخي، ومن هذا القبيل التاريخ القصصي وترجمات حياة الأشخاص والتواريخ المحلية التي تسجل عادة الكوارث الطبيعية وغيرها كالزلازل والمجاعات والأوبئة وندرة المؤن، وعكس ذلك كتخمة الأسواق بالسلع ومواسم الغلال وأسعار السوق وغيرها، ولنذكر في هذا المجال أن الآداب الإسلامية تتكشف عن كنز ثمين من المعلومات الشيقة والمفيدة من النواحي الاجتماعية والثقافية والاقتصادية من خلال تواريخ السير وقواميسها المرتبة زمنياً بحسب القرون ومن هذا النوع تجد قصصاً وسيراً لعشرات الألوف من الأشخاص الذين قد يكونون بين المغمورين، ولكن مجموع ما يتوفر من أخبارهم يعكس ضوءاً على صورة المجتمع الذي فيه ولدوا وتعلموا وعاشوا وماتوا، وأخيراً وليس آخراً تلك الثروة الوفيرة في الأدب العربي من شعر ونثر وخطابة وترسل وغيره من أبواب الكتابة[٢١].

ولا بد من تأشير أن هذه المادة الخصيبة اقتصادية ومالياً، تشكل مادة مهمة في التاريخ الاقتصادي، وحوادث ووقائع هذا التاريخ تتيح الفرصة لتقدم التفسير الاقتصادي لهذه الأحداث والوقائع، وهو أمر ظهر جلياً في بروز رؤية وتفسير اقتصادي عربي إسلامي استند إلى ميراث الفكر الاقتصادي، وإلى وقائع التاريخ الاقتصادي في مراحل لاحقة، حيث تم هضم وتمثل معطيات الأجيال السابقة ليبزغ ويتفرد بتقديم أولى محاولات التفسير الاقتصادي لتاريخنا العربي الإسلامي تلك المحاولات الرائدة التي يقف في المقدمة منها ابن خلدون والمقريزي، وهما يبتكران بناء تفسير اقتصادي للتاريخ، فكيف تم هذا؟ وما هي أبرز ملامح تفسير كل منهما في حقل بحثه الخاص؟. .

يعد إنجاز وتفسير ابن خلدون لتاريخ عصره وما سبقه من أحداث، مثيراً وأصيلاً، ذلك أنه يتضمن رؤية اقتصادية تقترب من أن تكون تفسيراً اقتصادياً تندرج ضمن مجمل رؤيته التاريخية، نقول هذا ونحن نستذكر أن العصبية هي المحرك الفعلي للتاريخ وأنها هي التي تحدد مجراه ومسيرته، بمعنى أن تحليل آراء ابن خلدون في العصبية والدولة تبين لنا أن هناك عاملاً آخر هاماً ذا صبغة اقتصادية واضحة يجب إدخاله في الحساب، ومع أنه قد أبرز أثر العامل الاقتصادي في بعض الظواهر الاجتماعية، فأنه لم يتخذ منه العامل الحاسم. أن العامل الاقتصادي عند ابن خلدون ليس دوماً سبباً، بل قد يكون كذلك كما هو الشأن بالنسبة لبعض مظاهر البداوة والحضارة، كما قد يكون نتيجة كما هو الأمر بالنسبة للسلطة. أن السلطة عند صاحب المقدمة ليست نتيجة السيطرة الاقتصادية بل أن السيطرة الاقتصادية أو الثروة على العموم هي نتيجة للسلطة أو لقوة العصبية الحاكمة[٢٢] ويلاحظ أن التناقض الأساسي الذي تقدمه لنا تحليلات صاحب المقدمة، ليس من نوع التناقض بين جماعية الإنتاج

والملكية الفردية لوسائله، بل أنه تناقض آخر له خصوصيته، التناقض بين «خشونة البداوة» و«رقة الحضارة» هذا التناقض الذي تلعب فيه «الحضارة المفسدة للعمران» الدور الأساسي[٢٣] ولذا يصح القول إن ابن خلدون، لم يغفل قط دور العامل الاقتصادي في أي جانب من جوانب أبحاثه، فضرورة الاجتماع راجعة أساساً إلى حاجة الناس إلى التعاون من أجل «تحصيل الغذاء» واختلاف أقاليم المعمور من حيث كثرة العمران وقلته، راجع إلى اختلافها من حيث «الجدب والخصب» وهو اختلاف يعود إليه أيضاً ذلك التباين الذي يلاحظ بين سكان «الأقاليم» سواء فيما يتعلق بأحوالهم الجسمية كالألوان أو بصفاتهم المعنوية كالأخلاق والطباع والعادات ليس هذا فحسب بل أن اختلاف الأجيال في أحوالهم أي اختلاف البدو عن الحضر واختلاف أصناف كل منهما عن الأخرى، إنما يعود إلى «اختلاف نحلتهم من المعاش» وأيضاً فأن ملازمة العصبية للبداوة تعني في ذات الوقت ملازمتها لشظف العيش وخشونته والاقتصار على الضروري. والملك الذي هو غاية للعصبية إنما يتطلب من أجل ثمرته التي أهملها تجاوز «ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته.. إلى رقة الأحوال في الطعام والملابس والفرش والآنية..» والدولة إنما تهدم وتضمحل لسبب رئيسي هو «استحكام عوائد الترف في أهلها» و«وعدم إيفاء دخلهم بخرجهم»[٢٤]. إن عبقرية ابن خلدون ليست راجعة في الحقيقة إلى إبرازه هذا العامل أو ذاك، بل إنها في معالجته لأثر هذه العوامل كلها في تفاعلها وديناميتها، وإذا كان ابن خلدون لم يعتمد الديالكتيك كمنهج، فقد فرض عليه الواقع الحي، الواقع الاجتماعي والتاريخي المتطور، ديالكتيكه وجدليته، وهكذا زاوج ومزج بين العصبية والدين، ونظر إلى فاعليتها من خلال تأثيرها المتبادل، كما زاوج بين العامل الاقتصادي «شؤون المعاش، والعامل الطبيعي» تأثير

المناخ والخصب والجدب «ونظر إلى تأثيرهما ككل، ثم ربط بين ذلك كله بين تأثير العصبية والدين والطبيعة والاقتصاد في منظومة واحدة، متداخلة العناصر متشابكة الأطراف»، وسماها «طبائع العمران». وهكذا فابن خلدون لم يقل بحتمية جغرافية منفصلة ولا بجبرية دينية قاهرة ولا بحتمية اجتماعية أو اقتصادية معينة، بل مزج بين هذه الحتميات كلها في «حتمية» واحدة هي «الحتمية العمرانية» إن صح القول[٢٥] بحيث حدا الأمر بباحث إلى القول بأن بعض تحليلات ابن خلدون تعطي انطباعاً بأننا بصدد منهج جدلي في التحليل «مثلاً تحليله للعلاقة: الدولة - مصادرها المالية - الجيش»[٢٦]، ورأى باحث آخر أن اكتشافات ابن خلدون في ميدان المعاش تتجلى في معرفته لشبه قوانين اقتصادية تتمثل في إثبات موضوعية الحياة الاقتصادية، وتحديد ظاهراتها الأساسية مع إبراز نهج أولي لأدراك الواقع الاقتصادي منعزلاً أو متصلاً مع الواقع المجتمعي بأكمله، والإلحاح على أن الحياة الاقتصادية مربوطة بالأرض وأن العمل الإنساني هو تقريباً كل المعاش وإثبات أن الحياة المعاشية تمتد آثارها إلى مختلف النشاطات والميادين المجتمعية الأخرى من سياسة وسلوك أخلاقي وتنظيمات، وفي تأكيده بأن الصراع مستمر بين المجموعات التي يتباين ويتناقض معاشها، ويتلخص ذلك في الصراع الدائم بين البدو وأهل المعاش الزراعي والرعوي المقتصر على الضروري، والإقطاعية السلطانية ومن حولها الطبقات التي تعتمد على المعاش الحضري المترف المستمد ترفه من استقلال الطبقات المنتجة[٢٧].

وفي ضوء ما أوردناه يصح القول وبكثير من الاطمئنان، إن أصالة ابن خلدون تعود بالدرجة الأولى إلى كونه استطاع أن يربط بقوة بين العصبية وبين الشروط الموضوعية اللازمة لفاعليتها السياسية، وهي شروط ذات طابع اقتصادي واضح، فهو لم يفسر الحوادث التاريخية في

الإسلام بالتعصب القبلي المجرد، ولا بالعامل الاقتصادي وحده بل أنه وسع مفهوم العصبية ليدرج فيه مجموعة متنوعة من العلاقات والترابطات والفاعليات البشرية الناجمة، ليس عن النسب أو ما في معناه وحسب بل تلك التي ترجع أيضاً إلى العلاقات الاقتصادية وأنواع الصراع الذي يستهدف الحصول على مستوى من العيش أحسن(٢٨).

أما المؤرخ الآخر الذي اقترب من وضع معالم تفسير اقتصادي واجتماعي لأحداث عصره، فهو المقريزي سيما في كتابه المدهش - إغاثة الأمة بكشف الغمة - والحق أن الباحث المتفحص لكتاب المقريزي هذا، سيضع اليد على وفرة وغزارة من المعلومات التاريخية ذات الطابع الاجتماعي التي أدرجت في بناء مرسوم، وعبرت عن فهم ومنهج معين جعلا من المقريزي مؤرخاً حصيفاً، عميقاً لا يقف عند حدود الظاهرة التاريخية، بل يتجاوزها إلى الجوهر والقانون الذي يحكمها... والكتاب أساساً يدرس المجاعات والكوارث الطبيعية والاجتماعية التي حلت بمصر منذ العصور القديمة حتى عصر المقريزي نفسه حين برزت فيه سنوات الجدب والقحط ونقص المياه والآفات الطبيعية، ويحلل غلاء الأسعار والتضخم، مقرراً أن هذه المجاعات والمحن مرتبطة بأسباب مشخصة، وأنها ليست قدراً لا يمكن الفكاك منه، إذ يرفض الاستسلام الجبري ويأخذ بمبدأ السببية، موضحاً أن ما تحدثه الطبيعة يمكن أن يتجاوزه الإنسان الذي بمقدوره تحاشي المجاعات أو الكارثة الطبيعية بالتخطيط والتصرف المستند إلى معرفة الأسباب والدوافع، فهي تنتهي بانتهاء هذه الأسباب المرتبطة بسوء السياسة الاقتصادية للمسؤولين في الدولة، وهو لا يصف الداء فحسب وإنما يتجاوزه إلى وصف الدواء، فهو لا يقف عند النكبات والمجاعات، بل يسعى لوضع حلول لزوالها حيث يرى أن أسباب هذه

المحن في قصور مياه النيل أو فيضانه وفي القحط وهبوب رياح وعواصف حارة ورملية أو جراد يأتي على الزرع أو وباء يتفشى ويجهز على الناس، وفي نفس الوقت يرى أن الظاهرة الاقتصادية والاجتماعية نسبية ولا تمتلك ديمومة أبدية، ذلك أن فهم أسباب المحنة يرتبط بتدخل المسؤولين في الدولة حيث بمقدورهم إيقاف النزيف الاقتصادي والاجتماعي واتخاذ إجراءات اقتصادية صارمة من شأنها أن تحد من الاحتكار وتخفض الأسعار عن الناس وترفع البلاء عنهم[٢٩]، كما تكمن أسباب المحن في الجوانب السياسية والإدارية إذ يرينا أن الفساد يبدأ من الرأس ليدب في الجسد وأن أعلى الهرم السياسي عندما يكون مختلاً فأن الانحلال سيجرف جوانبه وقواعده، معبراً برصده الذكي عن تأثير سوء الإدارة والرشوة وعدم كفاية أصحاب المناصب، على الأحوال الاجتماعية لسكان الريف وعلاقة ذلك بتدمير اقتصاده وهجرة سكانه وافتقارهم ليدهموا المدن ويثيروا الكثير من المشكلات، فتتفاقم المجاعة وتشتد وطأة الأسعار بسبب إهمال الدولة للأمور والإقبال على الترف لينتقل إلى تحديد أسباب اجتماعية واقتصادية للمحن والغلاء حيث يرجع ارتفاع أسعار الأراضي الزراعية في الريف إلى علاقة المصلحة ذات الطابع النفعي المتبادل بين الولاة في الدولة وبين أصحاب الملكيات الكبيرة في تحالف صريح لاستنزاف فلاحي الريف عبر تشديد بدلات إيجار الأراضي واستخدامهم في أعمال السخرة وتسخيرهم لتحقيق مآرب وفوائد لمصلحة المتنفذين من كبار المسؤولين وأصحاب الشأن[٣٠].

وإلى هذا وذاك فالمقريزي يولي أهمية خاصة للنقود ولدورها في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية عادا إياها من أسباب الغلاء والمجاعات، وأن لها علاقة وطيدة بالركود والكساد الاقتصادي، إذ يركز على قيمة الذهب بالدرجة الأساس مع الأخذ بنظر الاعتبار إدراكه

لدور النقود في تحقيق الرخاء إذا خلت من الزيوف والغش وتمييزه للنقد الثمين عن النقد الرخيص حيث أرجع المقريزي الارتفاع الفاحش في الأسعار إلى طرح كميات كبيرة من النقد ورواج الفلوس المصنوعة من النحاس، وهو إذ يبين دور الحاشية في التخريب الاقتصادي وخلق الاختناق في المجتمع، يدرك العلاقة بين السيولة النقدية والتضخم وبين ارتفاع الأسعار، فثمة ارتباط بين وجود كميات ضخمة من النقود النحاسية وبين الغلاء وتصاعد الأسعار وثمة تركيز للمقريزي على الذهب وعده بمثابة مقياس للقيمة ووسيلة للخلاص من الغلاء والأزمات مشيراً إلى أن وجود الذهب والفضة مع كميات كبيرة من الفلوس النحاس، قد أفضى إلى أنقاص القيمة الشرائية لهما بسبب التضخم(٣١).

إن ما سبق يرينا أن أبن خلدون والمقريزي قد أدركا قيمة السبب الاقتصادي واقتربا من رسم معالم وملامح أولية لتفسير اقتصادي للتاريخ، وكانا رائدين مجددين ولكنهما وبحكم طبيعة المرحلة التاريخية ثقافية وحضارياً وبسبب ظروف الكتابة التاريخية في عصرها وبسبب التكوين الفكري لهما بقيا يعملان في أرض خاصة بهما ويبذران بذورهما الخاصة تحت سماء هي سماء الشرق العربي المسلم دون أن يتوصلا إلى نظرية مكتملة تفسر التاريخ اقتصادياً، لكنهما وضعا الأسس وقرعا الأجراس في ضرورة الانتباه إلى الجانب الاقتصادي في حقل المعرفة التاريخية.

وإذا انتقلنا إلى الفكر التاريخي العربي المعاصر، وتوقفنا عند إسهام المؤرخين العرب المحدثين في مجال التفسير الاقتصادي للتاريخ والعناية بالأمور الاقتصادية والمالية، فسنجد أنفسنا نواجه وبقوة الأعمال والمنجزات التاريخية التي خطها يراع عدد مرموق من المؤرخين المجددين والذين أولوا أهمية لأمور الاقتصاد والمال في تاريخنا العربي

الإسلامي، وما من شك أن أربعينيات هذا القرن قد شهدت بداية تألق الرعيل الأول الذي قدم دراسات مميزة في مجال التاريخ الاقتصادي وتلمس تفسير له في نفس الوقت، ومن نافلة القول الاعتراف بأن الدراسة في الجامعات الأجنبية والاطلاع على معنى ودلالة وطبيعة الكتابة التاريخية في الغرب، قد تضافرت مع معرفة مؤرخينا المحدثين لمعطيات الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي وما ورد عنه في تراثنا إبان العصر الوسيط لتنتج لنا شكلاً جديداً من الكتابة التاريخية ذات المنحى الاقتصادي والاجتماعي المتسم بالتجديد والابتكار والغوص في عمق الحدث التاريخي وتلمس الدوافع والمحركات الاقتصادية من حيث ارتباطها بما هو اجتماعي وعقيدي وسياسي وعسكري.. الخ.

ولا بد لنا من الإشارة ابتداء إلى بعض المؤرخين المرموقين في هذا المجال ويقف في المقدمة منهم العراقيان د. عبد العزيز الدوري، ود. صالح أحمد العلي، والمصريان د. محمد عبد الحي شعبان، ود. أحمد صادق سعد.. ولقد ارتأينا أن نقف ملياً عند منجز د. الدوري ورؤيته الاقتصادية المتشابكة مع العوامل الأخرى في النظر إلى تأريخ الأمة في محاولة لإبراز إسهامه وتميزه الذي نعتقد بأنه يقترب من أن يكون نظرية عميقة تتوفر على الكثير من الدقة والإقناع، تفيدنا تجربة الدوري بأنه قد انتبه، وأدرك بوعيه مبكراً أهمية العنصر الاقتصادي في تكوين التاريخ العربي الإسلامي الذي بقي خاضعاً حتى الأربعينيات لتفسيرات تنطلق من عوامل دينية أو سياسية أو قبلية.. كان الدوري إذا رائداً على المستوى العربي في القراءة الاقتصادية للتاريخ الإسلامي فقد صمم بداية على السير في هذا الطريق الشاق فاختار «تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري» موضوعاً لأطروحته في الدكتوراه التي نالها من جامعة كمبردج في مطلع الأربعينيات، وتوالت بحوثه الأصيلة في هذا

المجال في الفترات اللاحقة لتجعله من أبرز الباحثين العرب في التاريخ الاقتصادي، بل أنه اكتسب موقعاً مرجعياً على هذا المستوى لم يحققه مؤرخ آخر بهذه الدقة والشمولية في آن[٣٢]، وقد ظلت المسألة الاقتصادية بين اهتماماته الأساسية، ويؤثرها على المناحي الأخرى في التاريخ العربي بالإضافة إلى قضايا أخرى، وربما كان تكوينه السياسي حافزه إلى الخوض فيها، إذ كانت المسألة القومية وما تشعب عنها، مما تصدى له، وتوغل عبره إلى «الجذور» في أبحاث قيمة[٣٣].

يعد كتاب «**تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**» العمل الأول للدوري، وهو أطروحة دكتوراه باللغة الإنكليزية، نشر معرباً في بغداد عام ١٩٤٨ ، وقد أوضح دلالة وطبيعة فهمه لاختيار هذا الموضوع وبين رأيه بهذا الشأن بقوله عن القرن الرابع الهجري أنه: «فترة حاسمة في تطور الحياة الاقتصادية في العراق في العصور المتوسطة، فقد أدى التغلب البويهي، بالإضافة إلى الاتجاه الطبيعي في التطور إلى أحداث تبدلات وبدع كثيرة، إذ اتخذ الإقطاع لأول مرة صفة عسكرية وتكاثرت المكوس أو الضرائب غير المشروعة، وحصل التلاعب بالعملة كوسيلة للتوفير، ووصل النظام الصيرفي أوجه في التطور وظهرت طبقة رأسمالية مهمة، ونشأت حركة منظمة بين الطبقات العاملة[٣٤].

لقد قسّم الدوري كتابه إلى ثمانية فصول هي:

١ - **العوامل الجغرافية**، ودرس ضمنها طبيعة العراق وحدوده وموقعه الجغرافي وتوزيع المياه فيه، وضغط البادية والتركيب البشري السكاني[٣٥].

٢ - **الزراعة**، وبحث فيه نظام الأراضي وأنواع الأراضي والإقطاع وأشكاله وبضمنه الإقطاع العسكري، وأراضي الملك والوقف

والسياسة الزراعية للدولة، ووضع القرى والفلاحين وطرق ووسائل الزراعة والري وأماكن تركز الزراعة وأهم الحاصلات[٣٦].

٣ - **الصناعة**، تناول فيه العمل وأصناف العمال وحركاتهم وتنظيماتهم، ودرس الصنائع والمهن وتنظيمات الأصناف، وأبرز الصناعات حينذاك[٣٧].

٤ - **التجارة**، وحلل فيه دلالة التجارة في الأدب والعوامل المشجعة لها وعوامل تأخرها أيضاً، وتوقف عند التجار والشركات وأنواع الائتمان ليبحث في الأسواق المحلية وفي الصادرات والواردات، كما درس المواصلات والعلاقات الخارجية[٣٨].

٥ - **الجهبذة والصيرفة**، وتناول في هذا الفصل الجهبذة والصيرفة والسفتجة والصك[٣٩].

٦ - **الضرائب**، ودرس في هذا الفصل، نظام الضرائب في الفقه، وفي الواقع عملياً ثم تناول الخراج والعشر والجزية وضريبة الميراث والمكوس والمستغلات وأنواع الضرائب الأخرى وبالتالي طرق الجباية[٤٠].

٧ - **النظام النقدي**، وفيه بحث نظام النقد المزدوج بعد مقدمة في النقود الإسلامية، وتناول التعامل بالنقود وأسعار الصرف والإشراف على دور الضرب والنقود المتداولة من جيدة أو رديئة، كما تناول دار الضرب[٤١].

٨ - **مستوى المعيشة**، وفيه تحليل للأسعار والدخل وتوزيعه وفقاً للفئات الاجتماعية المختلفة، إضافة إلى الخدمات الاجتماعية للدولة والنفقات وعدم استقرار الملكية وتأثير المصادرات[٤٢].

ويلاحظ أن ما ورد من عناوين الموضوعات، تتشعب وتتناول دقائق الوضع الاقتصادي في العراق، خلال الجزء الأخير من السيطرة التركية،

والجزء الأكبر من السيطرة البويهية على هذا الأقليم و - سواده الخصيب - وهي انطوت على تفاصيل واسعة مستمدة من الأصول التي كان استخدامها في ذلك الوقت - أي عند كتابة هذه الدراسة - على جانب من الصعوبة، هذا فضلاً عن كمية وفيرة من المراجع لا سيما الإنكليزية، وإذا أضفنا إلى ذلك اعتناء الدوري والتقديم لكل فصل من الفصول والجداول المهمة في آخر هذه الدراسة، فأن هذه الأخيرة تبدو لنا متكاملة الشروط على المستوى الأكاديمي، وحائزة - وهو الأهم - على صفة مرجعية في التاريخ الاقتصادي لا تتمتع بها دراسة أخرى في هذا المجال منذ نيف ونصف القرن[٤٣] ونعتقد أن أهم عمل للدوري من بين أعماله الأصيلة في مجال التاريخ الاقتصادي، هو البحث المبتكر الموسوم «مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي» الذي يتبوأ مكانته الرفيعة ويقف في طليعة أعماله، وفيه يرسم وبتمكن تفسيراً اقتصادياً للتاريخ العربي يتعاشق ويتكامل مع عوامل مؤثرة أخرى وفق رؤية دقيقة تعتمد المنهج السليم وسعة الرؤية وامتلاك النظرة الشمولية ليقدم لنا عملاً فريداً ناضجاً جامعاً، مانعاً.. وفي هذا الكتاب وبعد أن يوضح الدوري أهمية وضرورة دراسة التاريخ الاقتصادي لفهم مجمل تاريخ الأمة يضعنا أمام منهجه بقوله: «... أردت أن أرسم مخططاً أولياً لتاريخنا الاقتصادي بين القرنين السابع والتاسع عشر للميلاد، رغم ما في ذلك من مجازفة تفرضها سعة الموضوع وكثرة الثغرات فيه وما ينطوي عليه من تعقيد. إنها محاولة لإعطاء خلاصة تحليلية للتاريخ الاقتصادي العربي تتلمس خطوطه الرئيسية دون أن تنتهي إلى نظرية ما، ولكن مثل هذا العرض يؤدي بالضرورة إلى مجموعة من الآراء تبرز من خلاله»[٤٤].

ولنعترف هنا، أن الدوري يصدر عن تواضع كبير وهي سمة جلية يعرفها من عايشه فالبحث مبتكر وجديد ومتكامل وفريد من نوعه،

ومتميز في أفكاره ومنطلقاته ونتائجه، ولن يغالي المرء حين يذهب ليقول: إنه أول عمل عربي ينجزه مؤرخ معاصر ويقدم فيه ليس خطوطاً أساسية فحسب لتأريخنا الاقتصادي، بل يحرث عميقاً في الظاهرة والقانون الاقتصادي معاً بالرؤية الشاملة والتهيؤ والاستعداد والموهبة المرهفة قبل كل شيء ليتحفنا بتفسير اقتصادي حصيف وموضوعي لتاريخ الأمة، فيه من الدقة ما يكفي، ومن غزارة المعرفة ما يكفي، ومن عمق ودقة الأسلوب والمنهج ما يكفي أيضاً.

لقد درس د. عبد العزيز الدوري في عمله الشاهق هذا، تاريخ الأمة ضمن فترة البحث ودقق وتفحص وحلل ونقد وتناول في خمسة محاور، وخاتمة فترة تضج بالمشاكل والتناقضات والتطورات الحاسمة وتعكس قدرة الأمة على التفاعل والتمثل والإبداع، فكان أن أبحر في دراسة:

١ - الأمة والجهاد[٤٥].
٢ - الإسلام والقبلية والأرض[٤٦].
٣ - المجتمع التجاري وازدهار المدن[٤٧].
٤ - التسلط الأجنبي والإقطاع العسكري[٤٨].
٥ - الركود الاقتصادي والتخلف والإقطاع الجديد[٤٩].
٦ - خاتمة[٥٠].

ليرسم لنا بمهارة معالم نظرية اقتصادية في تفسير التاريخ، من خلال رؤية محكومة بوقائع وأحداث التاريخ ومنبثقة عن ذلك التطور الموضوعي في تاريخ الأمة، وليس من خلال قسر أو تعسف الأيديولوجيات في تفسير التاريخ والتنظير له، مع ملاحظة مراعاة الدوري لقيمة العوامل والعناصر الأخرى المؤثرة في إنجاز الفعل التاريخي، ولعلنا سنجد حيوية وعمق هذا التفسير الذي أبدعه الدوري في النتائج والأحكام المكثفة الصافية في خاتمة دراسته والتي لنا أن نجملها في الأمور التالية:

١ - إنّ العرب لم يكونوا في وضع اقتصادي اجتماعي واحد قبل الإسلام، بل كانت بعض مجتمعاتهم تجارية وبعضها زراعي إقطاعي، وبعضها رعوي، واعتبر الإسلام الموارد الطبيعية الأساسية كالأرض والماء والمعادن ملكاً للأمة، وأنكر الاستغلال، وكره الاحتكار وخاصة في الموارد الغذائية، وأكد على العدالة الاجتماعية(٥١).

٢ - نظّم الإسلام العرب على أساس عسكري للجهاد، فكان الديوان وتخصيص العطاء والأرزاق وأنشئت لهم دور الهجرة والمعسكرات على هذا الأساس ووضع نظام الضرائب بضوء هذا الاتجاه... ومع الانتقال إلى حياة الاستقرار، ظهر الاتجاه إلى الاهتمام بالأرض وتملكها عن طريق إحياء الموات أو بالشراء أو بإقطاع من أولي الأمر، وأدى ذلك إلى ظهور ملكيات كبيرة للعرب، مما ولد قلقاً لدى السلطة وتذمراً في بعض البلاد(٥٢).

٣ - انصرف المجتمع العربي أواخر العصر الأموي إلى القتال أو الإدارة مع وجود نزعات القبائل، إلّا أن التطور الحضري والضرورات الواقعية جعلته يتجه إلى الزراعة ويرنو إلى الفعاليات الاقتصادية الأخرى مع ملاحظة أن جل الحرف والصنائع والفلاحة كانت بيد الموالي، إضافة إلى التجارة والصيرفة(٥٣).

٤ - جاءت الثورة العباسية، في إطار الصراع على السلطة ولكنها في الواقع انطوت صراحة أو ضمناً على التحولات الاجتماعية وعلى التطلعات الجديدة.. وغيرت أساس تكوين الجيش، فلم يعد الجيش عربياً ولم يعد يعتمد على استعداد القبائل بل صار جيشاً نظامياً فيه العرب وغيرهم على أساس دائم، وصارت المناصب الإدارية الكبرى تعتمد على الأسرة الحاكمة والولاء لها بالدرجة الأولى(٥٤).

٥ - شهد العهد العباسي تنشيط الفعاليات السلمية وخاصة الزراعة والتجارة وتوسعت الملكيات الكبيرة وأعيد النظر في الضرائب، حماية للفلاحين من «عسف الجباة أو تجاوز العمال» ويبدو أن اتساع الملكيات أدى إلى حدوث حركات مسلحة مثل حركة بابك الخرمي - في عهد المأمون والمعتصم - والتي وضعت في برنامجها أخذ أراضي الملاكين الكبار وتوزيعها على الفلاحين(٥٥).

٦ - ازدهرت التجارة وعدت مقوماً أساسياً في اقتصاد الدولة العباسية، ورافق ذلك ظهور طبقة رأسمالية من بين التجار، وبروز نماذج من أنواع الشركات ليتطور نظام الائتمان بشكل ملحوظ ولتنهض مؤسسات الصيرفة والجهبذة بدور مميز في تيسير التعامل التجاري(٥٦).

٧ - ظهور قوة جديدة نتيجة التطورات الاقتصادية هي قوة العامة في المدن المرتبطة بتوسع المدن وزيادة عدد السكان، وصارت المدن مراكز الحرف والمهن ومسرح حركات العمال وقيام التنظيمات الخاصة بالحرف والأصناف، كما ظهرت تنظيمات عنيفة تمثلت في العيارين والشطار التي نمت وانتظمت إلى حركات الفتوة والأخية، كما نشطت الصناعة في المدن وكان الأساس العام للاقتصاد أساساً نقدياً يعتمد الذهب والفضة. ويبدو أن قيام رأسمالية تجارية صيرفية نشطة وإقطاع مستغل واضح، وحركة عمالية لم تكن نتيجة تجمع في مصانع بل نتيجة تجمع في أسواق وأحياء خاصة، وثورات اجتماعية صاخبة وبدل أن يسير التطور وجهته، نرى توقفاً فيه ثم تراجعا(٥٧).

٨ - بدأ التسلط الأجنبي، حين سيطر البويهيون على قلب الخلافة

فضعف النشاط التجاري وانكمشت المؤسسات الصيرفية وتقلص دور النقد في معاملات الدولة، وبدأ الاتجاه نحو الإقطاع العسكري، وذلك في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ليصبح الخط السائد في البلاد العربية لحوالي قرون - بويهيون، سلاجقة، أيوبيون، إيلخانيون، مماليك، عثمانيون، وتدهور الاقتصاد النقدي ليحل محله بشكل أو بآخر وبالتدريج اقتصاد زراعي إقطاعي(٥٨)، وقد تمثل هذا الوضع بسيطرة الغرب في العصر الحديث على طريق التجارة إلى الهند ثم بتغلغل النفوذ الغربي في البلاد العربية، وغزوها بامتيازاته وبثورته الصناعية وباندفاع رؤوس أمواله وبضائعه ليضرب صناعتها وليكرس وضعاً زراعياً يوفر له المنتجات الأولية ويكون سوقاً له، وليشجع فئة تابعة من التجار والمرابين تدور في فلكه وليقف في وجه أي نشاط صناعي حتى إذا تحررت بعض البلاد العربية، وجدت نفسها متخلفة وضعيفة وليس أمامها إلّا أن تخطط تخطيطاً اقتصادياً يتخطى التخلف ويسرع الخطو ويوفر لها الرخاء والعدالة الاجتماعية(٥٩).

٩ - إن فقدان الحرية والاستغلال الأجنبي، كان لهما دور رئيسي في انحراف خط سير المجتمع العربي عن سبيله السابق، وبعد قرون وحين بدأ الغزو السياسي الاقتصادي الأوروبي انهارت المحاولة المفردة التي قام بها محمد علي لمواجهته أمام الضغط الأوروبي بل التدخل المسلح وتأكيد الامتيازات وفتح الباب للصناعة ورأس المال الغربي المتوثب لغزو البلاد(٦٠).

١٠ - يتوج الدوري عمله المهم هذا بتأكيد جملة عوامل تبرز سمات وخصوصية الاقتصاد العربي المرتبط بخصوصية الأمة وباختلاف نمطها الحضاري عن غيرها بقوله: «إن التسلط الأجنبي واضح

الأثر، ولكننا قبل هذا وبعده نرى عوامل أخرى جعلت خط التحول الاقتصادي في البلاد العربية عبر تاريخها يختلف عن مثيله في الغرب وهذه تحتاج إلى بحوث ودراسات»[٦١]، ثم يمضي ليحدد أهم العوامل في:

- إن العرب ألغوا مفهوم رق الأرض، من الأقنان، في الأراضي الساسانية و(Coloni) في الأراضي البيزنطية واعتبروا الفلاحين أحراراً، وبذلك أزالوا ركناً من أركان الإقطاع المعروف، كما أن جل الأراضي اعتبرت ملك الأمة، ووقفاً عليها ونتيجة لذلك فأن الدول المتتابعة تمسكت بحق ملكية الدولة للأراضي الخراجية وحيث اتجهات إلى الإقطاع لم تذهب إلى جعله وراثياً بل اعتبرت وارد الأرض بدلاً عن خدمات تؤدى مدنية أو عسكرية[٦٢].

- إن النظرة إلى الأرض الخراجية ساعدت على بقاء الملكية المشتركة في القرى ومنعت هي والأوضاع الاجتماعية من تحولها إلى ملكيات خاصة إلّا في ظروف النصف الثاني للقرن التاسع عشر بعد إعلان التنظيمات العثمانية وقيام محمد علي في مصر[٦٣].

- كان للتجارة دوماً أثرها الكبير في الحياة الاقتصادية طيلة فترة السيادة العربية واستمر لفترة بعد ذلك، فلم ينغلق الاقتصاد العربي على نفسه، ولم ينكمش في دائرة الزراعة أو الإقطاع إلّا في فترات محددة بعد تعرضه لفقدان خطوطه التجارية وحرية حركته كما حصل بعد الغزو البرتغالي، وكما وقع وبصورة خاصة في القرن التاسع عشر[٦٤].

- إن مفاهيم العدالة الاجتماعية في الفكر العربي الإسلامي، لعبت دورها في التطور الاقتصادي للمجتمع، فقد أنكرت الاستغلال، وحدت التعامل بالربا، ورأت أن المصادر الرئيسية للثروة في الأصل ملك الأمة

وعلى الدولة مسؤولية استثمارها أو توجيه ذلك بأسمها بما يحقق فائدة المجموع ولا يدع سبيلاً للاستغلال ومتى سلكت سبيلاً آخر فهو إنحراف تجب إزالته[٦٥].

- ومن مفاهيم العدالة، حرمة العمل وحريته، وقبول التنظيم المهني أداة لحماية المهن[٦٦]. ويتضح لنا مما أوردناه دقة وسعة وأهمية رؤية الدكتور عبد العزيز الدوري، في مجال الحراثة بعمق في أرضه الخاصة لتثمر لنا الكثير من العناقيد الممتلئة بالمعاني والرؤية المتميزة في تفسير تأريخنا العربي اقتصادياً، فهو يمتلك وعن حق شرف الريادة وشرف الابتكار ومواصلة البحث المتأني وتقصي الحقائق بشفافية وذكاء نادرين.

ولنا أن نقول - بعد ما جاء بشأن التفسير الاقتصادي للتاريخ في الصفحات الماضية - إننا ومع إدراكنا لأهمية العامل الاقتصادي في التاريخ، فلا بد لكل باحث موضوعي يريد الاقتراب من الحقيقة أن يستعين بالعوامل الأخرى - قومية وسياسية وفكرية واجتماعية - ذلك أن كل عامل من هذه العوامل يبرز أو يتضاءل أحياناً ليترك لغيره من العوامل المجال في العملية التاريخية وقد يحدث أن تتضافر وتتشابك عدة عوامل لتنجز عملية تاريخية معينة، ونعتقد أن المنهج الآخذ بتعدد الأسباب من شأنه أن يقدم صورة أكثر شمولية وصدقاً لتاريخ الأمة وله أن يسهم في إبراز تجليات القومية والفئة في تاريخ الأمة[٦٧]. أضف أن الأخذ بهذا المنهج يرتبط بإدراكنا بعدم وجود نظرية كافية لاستيعاب تعقيدات الحياة والتاريخ، ولعل هذا هو السر في هيمنة نظرية معينة في فترة تاريخية ومن ثم تراجعها كي تأخذ دورها نظرية جديدة، أي أن النظرية الأولى تصبح مجرد تاريخ، فضلاً عن كون الحياة أشمل من كل فلسفة لأن الأخيرة نتاج للأولى، وجزء من هذا الكل والأشمل الذي هو الحياة[٦٨].

● هوامش البحث:

(١) عبد الكريم أحمد، بحوث في الإشتراكية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧١، ص١٠.

(٢) د. هاشم الملاح، دراسات في فلسفة التاريخ، جامعة الموصل، الموصل ١٩٨٨، ص ١٤٢-١٤٣.

(٣) د. محمود أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية/ الإسكندرية، ص ٢٣١.

(٤) جورج بليخانوف، العامل الاقتصادي في التاريخ، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة/ بيروت ١٩٧٨، ص ٩٠-٩١.

(٥) إرنست فيشر، هكذا تكلم ماركس حقاً، ترجمة: محمد عيتاني، دار العودة، بيروت ١٩٧٣، ص٨٧-٨٨.

(٦) عبد الكريم أحمد، بحوث في الإشتراكية، ص ١٨-١٩.

(٧) جورج بليخانوف، العامل الاقتصادي في التاريخ، ص ١٣٠.

(٨) إرنست فيشر، هكذا تكلم ماركس حقاً، ص ٩٨.

(٩) المرجع نفسه، ص ٩٧.

(١٠) د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٣٨.

(١١) أحمد صادق سعد، ست دراسات في النمط الآسيوي للإنتاج، دار الطليعة/ بيروت ١٩٧٩، ص ٤٩.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٤٨-٤٩.

(١٣) الياس مرقص، الماركسية والشرق، دار الطليعة/ بيرزت/ ١٩٦٨ أ ص ٢٦٤.

(١٤) أحمد صادق، سعد، المرجع نفسه، ص ٦٢.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(١٦) حميدة نعنع، حوارات مع مفكري الغرب، دار الشؤون العامة، دار الثقافية العامة/ بغداد ٩٠، ص ٣٢، ص ٣٦ (الرأي للفيلسوف اليوناني الماركسي كورنيلوس كاستياديس).

(١٧) د. جاسم محمد شهاب البجاري، دراسات في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي، مطبعة الجمهور/ الموصل ١٩٩٠، ص ٦٥.

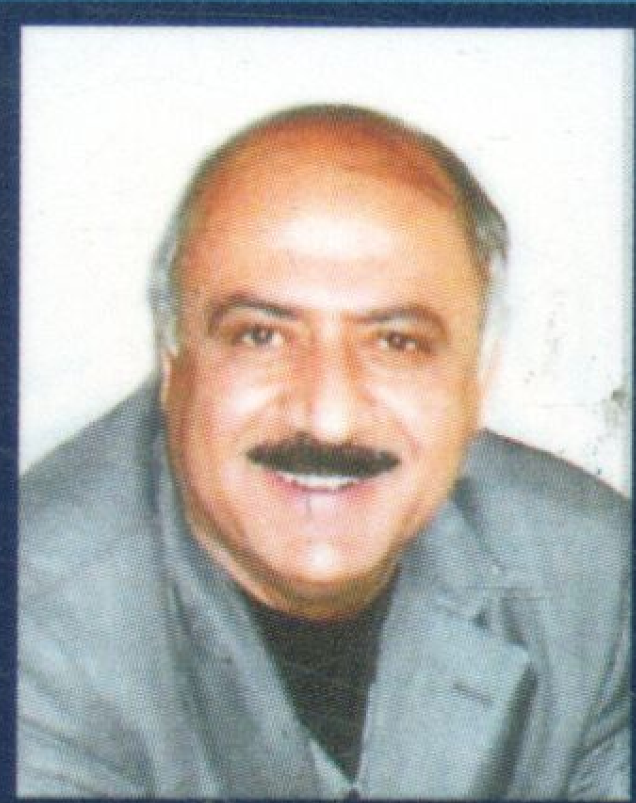
(١٨) س. د. جواتيابن، دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، ترجمة: د. عطية القوصي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠، ص ١٢١، ص ١٢٢-١٢٣.

(١٩) د. فيصل السامر، نهضة التجارة العربية في العصور الوسطى الإسلامية، مجلة المؤرخ العربي، العدد ١٧، ١٩٨١، انظر: ص ٦١، ص ٦٢.

(٢٠) مكسيم رودنسون، الإسلام سياسة وعقيدة، ترجمة: أسعد صقر، دار عطية/ بيروت ١٩٩٦، ص١٧٣.
(٢١) التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط، ترجمة: عادل إبراهيم يعقوب، وزارة الثقافة والإعلام/ بغداد ١٩٨٠، الموسوعة الصغيرة ٥٦، ص ١٥-١٦.
(٢٢) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون (العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) دار الطليعة/ بيروت ١٩٨٢، ص ٣٧٨-٣٧٩.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ٣٨١.
(٢٤) المرجع نفسه، ص ٣٩٨-٣٩٩.
(٢٥) المرجع نفسه، ص ٣٩٩-٤٠٠.
(٢٦) علي أومليل، الخطاب التاريخي - دراسة لمنهجية ابن خلدون - دار التنوير/ لبنان ١٩٨٥، ص٢١٥.
(٢٧) عبد الحميد مزيان - النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الكويت ١٩٨١، ص ٣٩٩-٤٠٠.
(٢٨) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون - العصبية والدولة - ص ٣٨٠-٣٨١.
(٢٩) د. نجمان ياسين، التفكير الاجتماعي والاقتصادي في كتاب «إغاثة الأمة بكشف الغمة» للمقريزي، مجلة التراث العربي، العدد ٧٦، دمشق - تموز ١٩٩٩، ص ١٢٩، ١٣٠، ١٣١.
(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٣١، ١٣٢.
(٣١) المرجع نفسه، ص ١٣٥.
(٣٢) انظر: د. إبراهيم بيضون، عبد العزيز الدوري والتأريخ الاقتصادي العربي، مجلة الاجتهاد، العددان ٣٤-٣٥، بيروت ١٩٩٧، ص ٣٣٧-٣٣٨.
(٣٣) المرجع نفسه، ص ٣٣٩.
(٣٤) د. عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط ٢، دار المشرق، بيروت ١٩٧٤ (مقدمة المؤلف).
(٣٥) الدوري، المرجع نفسه، ص ١٧-٣٣.
(٣٦) المرجع نفسه، ص ٣٧-٧١.
(٣٧) المرجع نفسه، ص ٧٥-١١٣.
(٣٨) المرجع نفسه، ص ١١٧-١٥٤.
(٣٩) المرجع نفسه،ص ١٥٧-١٧١.
(٤٠) المرجع نفسه، ص ١٧٨-١٩٨.
(٤١) المرجع نفسه، ص ٢٠١-٢٢٢.
(٤٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٥-٢٦٤.
(٤٣) د. إبراهيم بيضون، عبد العزيز الدوري والتأريخ الاقتصادي، ص ٣٤١-٣٤٢.
(٤٤) د. عبد العزيز الدوري، مقدمة في التأريخ الاقتصادي العربي، ط ٣، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ص ٥-٦.

(٤٥) المرجع نفسه، ص ٥-٧.
(٤٦) المرجع نفسه، ص ٨-٣٥.
(٤٧) المرجع نفسه، ص ٥٨-٨٤.
(٤٨) المرجع نفسه، ٨٥-١١٢.
(٤٩) المرجع نفسه، ص ١١٣-١٣٨.
(٥٠) المرجع نفسه، ص ١٣٩-١٤٨.
(٥١) المرجع نفسه، ص ١٣٩.
(٥٢) المرجع نفسه، ص ١٤٠.
(٥٣) المرجع نفسه، ص ١٤١-١٤٢.
(٥٤) المرجع نفسه، ص ١٤٢.
(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٤٢-١٤٣.
(٥٦) المرجع نفسه، ص ١٤٣-١٤٤.
(٥٧) المرجع نفسه، ص ١٤٥.
(٥٨) المرجع نفسه، نفس المكان.
(٥٩) المرجع نفسه، ص ١٤٦.
(٦٠) المرجع نفسه، نفس المكان.
(٦١) المرجع نفسه، نفس المكان.
(٦٢) المرجع نفسه، ص ١٤٦-١٤٧.
(٦٣) المرجع نفسه، ص ١٤٧.
(٦٤) المرجع نفسه، نفس المكان.
(٦٥) المرجع نفسه، ص ١٤٧-١٤٨.
(٦٦) المرجع نفسه، ص ١٤٨.
(٦٧) د. نجمان ياسين، تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، وزارة الثقافة والإعلام، ط ١، بغداد ١٩٩١، ص ١٣.
(٦٨) المرجع نفسه، ص ١٢

فهرس المحتويات



أ.د. نجمان ياسين

- ولد في العراق (نينوى) عام ١٩٥٢.
- أستاذ التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي في كلية الآداب بجامعة الموصل، ورئيس قسم الفلسفة ٢٠٠١-٢٠٠٣.
- الرئيس الأسبق للإتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق للدورة ١٩٩٦-١٩٩٨.
- حصل على وسام العلم عام ١٩٩٨، ومن الملاكات العلمية في العراق للسنوات ٢٠٠٠-٢٠٠٢.
- حصل على وسام المؤرخ العربي عام ٢٠٠٢.
- حصل على لقب الأستاذ الأول في كلية الآداب بجامعة الموصل عام ٢٠٠٣م.
- أصدر حتى الآن (٢٥) كتاباً مفرداً في القصة والرواية والشعر والبحث التاريخي والنقد الأدبي وفن الفوتوغراف و(١٥) كتاباً مشتركاً، وله تحت الطبع (١٠) كتب جديدة.
- ترجمت بعض أعماله إلى عدة لغات عالمية، كالإنجليزية والفرنسية، والإسبانية والروسية والفنلندية والبلغارية وغيرها.
- له أكثر من (٧٠) بحثاً منشوراً ومقبولاً للنشر عراقياً وعربياً.
- أنجز أكثر من (١٠٠٠) موضوع حضاري وتاريخي للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في موسوعتها «العلماء العرب والمسلمون».
- حصل على درع إبداع جامعة الموصل عام ٢٠٠٩.
- حصل على درع الإبداع من الجامعة الحرة، هولندا عام ٢٠٠٩.
- حصل على درع إبداع الفضائية الموصلية عام ٢٠١٠.
- حصل على درع جامعة تكريت للثقافة والإبداع عام ٢٠١٠.
- حصل على درع كلية التربية في سامراء ودرع بيت الحكمة عام ...٠١١
- حصل على درع ومفتاح الموصل عام ٢٠١١.
- حصل على درع محافظة نينوى للمعرفة والإبداع عام ٢٠١٢.



ISBN 978-614-424-100-4


9 786144 241004